This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

PJ
3193
.C57
1880
t.1
pt.1

University of Virginia Library
PJ;3193;.C57;1880 T.1 PT.1
ALD Etudes d'archeologie orienta
RX 001 797 626

BIBLIOTHÈQUE

DE L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

PAR LES PROFESSEURS ET LES ÉLÈVES DE L'ÉCOLE.

1er fascicule: La Stratification du langage, par Max Müller, traduit par L. Havet. — La Chronologie dans la formation des langues indo-germaniques, par G. Curtius, traduit par A. Bergaigne. 4 fr.

2e fascicule: Études sur les Pagi de la Gaule, par A. Longnon. 1re partie: l'Astenois, le Boulonnais et le Ternois, avec 2 cartes. Épuisé.

3e fascicule: Notes critiques sur Colluthus, par Ed. Tournier. 1 fr. 50

4e fascicule: Nouvel Essai sur la formation du pluriel brisé en arabe, par Stanislas Guyard. 2 fr.

5e fascicule: Anciens glossaires romans, corrigés et expliqués par F. Diez. Traduit par A. Bauer. 4 fr. 75

6e fascicule: Des formes de la conjugaison en égyptien antique, en démotique et en copte, par G. Maspero. 10 fr.

7e fascicule: La Vie de Saint Alexis, textes des XIe, XIIe, XIIIe et XIVe siècles, publiés par G. Paris, membre de l'Institut, et L. Pannier. Épuisé.

8e fascicule: Études critiques sur les sources de l'histoire mérovingienne, par M. Gabriel Monod, et par les membres de la Conférence d'histoire. 6 fr.

9e fascicule: Le Bhâminî-Vilâsa, texte sanscrit, publié avec une traduction et des notes par A. Bergaigne. 8 fr.

10e fascicule: Exercices critiques de la Conférence de philologie grecque, recueillis et rédigés par E. Tournier. 10 fr.

11e fascicule: Études sur les Pagi de la Gaule, par A. Longnon. 2e partie: Les Pagi du diocèse de Reims, avec 4 cartes. 7 fr. 50

12e fascicule: Du genre épistolaire chez les anciens Égyptiens de l'époque pharaonique, par G. Maspero. 10 fr.

13e fascicule: La Procédure de la Lex Salica. Étude sur le droit Frank (la fidejussio dans la législation franke; — les Sacebarons; — la glose malbergique), travaux de M. R. Sohm, professeur à l'Université de Strasbourg, traduits par M. Thévenin. 7 fr.

14e fascicule: Itinéraire des Dix mille. Étude topographique par F. Robiou, professeur à la Faculté des lettres de Rennes, avec 3 cartes. 6 fr.

15e fascicule: Étude sur Pline le jeune, par Th. Mommsen, traduit par C. Morel. 4 fr.

16e fascicule: Du C dans les langues romanes, par Ch. Joret, professeur à la Faculté des lettres d'Aix. 12 fr.

17e fascicule: Cicéron. Epistolæ ad Familiares. Notice sur un manuscrit du XIIe siècle par Charles Thurot, membre de l'Institut. 3 fr.

18e fascicule: Études sur les Comtes et Vicomtes de Limoges antérieurs à l'an 1000, par R. de Lasteyrie. 5 fr.

19e fascicule: De la formation des mots composés en français, par A. Darmesteter. 12 fr.

20e fascicule: Quintilien, institution oratoire, collation d'un manuscrit du Xe siècle, par Émile Châtelain et Jules Le Coultre. 3 fr.

21e fascicule: Hymne à Ammon-Ra des papyrus égyptiens du musée de Boulaq, traduit et commenté par Eugène Grébaut. 22 fr.

22e fascicule: Pleurs de Philippe le Solitaire, poème en vers politiques publié dans le texte pour la première fois d'après six mss. de la Bibliothèque nationale par l'abbé Emmanuel Auvray. 3 fr. 75

23e fascicule: Haurvatât et Ameretât. Essai sur la mythologie de l'Avesta, par James Darmesteter. 4 fr.

24e fascicule: Précis de la Déclinaison latine, par M. F. Bücheler, traduit de l'allemand par L. Havet, enrichi d'additions communiquées par l'auteur, avec une préface du traducteur. 8 fr.

25e fascicule: Anîs el-'Ochchâq. Traité des termes figurés relatifs à la description de la beauté, par Cheref-eddîn Râmî, traduit du persan et annoté par Cl. Huart. 5 fr. 50

26e fascicule: Les Tables Eugubines. Texte, traduction et commentaire, avec une grammaire et une introduction historique, par M. Bréal, membre de l'Institut, professeur au Collège de France. Accompagné d'un album de 13 planches photogravées. 30 fr.

27e fascicule: Questions homériques, par F. Robiou, professeur d'histoire à la Faculté de Rennes. Avec 3 cartes. 6 fr.

28e fascicule: Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, par P. Regnaud. 1re partie. 9 fr.

29e fascicule: Ormazd et Ahriman, leurs origines et leur histoire, par J. Darmesteter. 12 fr.

30e fascicule: Les métaux dans les inscriptions égyptiennes, par C. R. Lepsius, traduit par W. Berend, avec des additions de l'auteur et accompagné de 2 planches. 12 fr.

31e fascicule: Histoire de la ville de Saint-Omer et de ses institutions jusqu'au XIVe siècle, par A. Giry. 20 fr.

32e fascicule: Essai sur le règne de Trajan, par C. de la Berge. 12 fr.

33e fascicule: Études sur l'industrie et la classe industrielle à Paris au XIIIe et au XIVe siècle, par G. Fagniez. 12 fr.

34e fascicule: Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde, par P. Regnaud. 2e partie. 10 fr.

35e fascicule: Mélanges publiés par la section historique et philologique de l'École des Hautes Études pour le dixième anniversaire de sa fondation, avec 10 planches gravées. 15 fr.

36e fascicule: La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda, par A. Bergaigne, maître de conférences à la Faculté des lettres. Tom. Ier. (Tom. II et III sous presse.) 12 fr.

37e fascicule: Histoire critique des règnes de Childerich et de Chlodovech, par M. Junghans, traduite par G. Monod, et augmentée d'une introduction et de notes nouvelles. 6 fr.

38e fascicule: Les monuments égyptiens de la Bibliothèque nationale (Cabinet des Médailles et Antiques), par E. Ledrain, de la Bibliothèque nationale. 1re partie. 12 fr.

BIBLIOTHÈQUE

DE

L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES

PUBLIÉE SOUS LES AUSPICES

DU MINISTÈRE DE L'INSTRUCTION PUBLIQUE

SCIENCES PHILOLOGIQUES ET HISTORIQUES

QUARANTE-QUATRIÈME FASCICULE

ÉTUDES D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PAR

CH. CLERMONT-GANNEAU

TOME PREMIER

PARIS

F. VIEWEG, LIBRAIRE-ÉDITEUR

67, RUE DE RICHELIEU, 67

1880.

ÉTUDES

D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

PAR

CH. CLERMONT-GANNEAU
DIRECTEUR-ADJOINT A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

TOME PREMIER

PARIS
F. VIEWEG, LIBRAIRE-EDITEUR
67, RUE DE RICHELIEU, 67

1880.

PJ
3193
.C57
1880
t. 1
pt. 1

VIENNE. — TYP. ADOLPHE HOLZHAUSEN.
IMPRIMEUR DE LA COUR I. & R. ET DE L'UNIVERSITÉ.

§ 1

LA STÈLE DE BYBLOS

Plusieurs savants déjà se sont successivement occupés du déchiffrement et de l'interprétation de ce monument, sorti, il y a quelques années, des ruines de Djebaïl, l'antique Byblos ou Gebal. La stèle de Byblos ne le cède guère en importance au sarcophage d'Echmounazar; elle lui est même supérieure à certains égards. Après les travaux de MM. de Vogüé [1], Renan [2], Euting [3], Halévy [4] — pour ne parler que des plus considérables — il semble qu'il reste peu de chose à dire sur cette page précieuse de l'antiquité phénicienne, et qu'il y ait même quelque témérité à y revenir. Je ne crois pas cependant que la question soit épuisée. Il est encore plus d'un point obscur à élucider, plus d'un passage douteux à discuter, plus d'un détail matériel à signaler. Les personnes compétentes, qui savent avec quelle lenteur, à la suite de quels efforts réitérés, se fait le progrès de l'épigraphie sémitique, et combien les textes gagnent à être repris et pour ainsi dire manipulés à nouveau, ne seront pas étonnées si je me permets d'aborder, à mon tour, l'étude d'un monument qui a déjà subi l'examen de savants aussi autorisés. Je prends pour base de cette étude l'état même où, grâce à ces efforts collectifs, ont été amenés le déchiffrement et la traduction. Je me contenterai d'enregistrer, sans les exposer, les résultats antérieurement obtenus et qu'on peut considérer comme acquis, et je me bornerai à donner ici celles de mes observations qui portent sur des points nouveaux ou prêtant à la controverse.

Observations archéologiques sur l'ensemble du monument

I. Matière, forme et dimensions de la stèle. — La matière de la stèle est un calcaire grossier, d'un grain poreux et inégal, dans lequel sont impastés des fragments de silex visibles par endroit.

Le bloc, dressé avec soin sur sa face antérieure, l'est plus négligemment sur ses faces latérales, et ne l'est pas du tout sur sa face postérieure, qu'on a laissée complètement brute.

[1] *Stèle de Yehawmelek, roi de Gebal* (Extr. des *Comptes-Rendus de l'Ac. des Inscr. et BL*, 1875).
[2] *Journal des Savants* (1875, p. 448 sq.).
[3] *Zeitschr. d. d. morg. Gesellsch.* (1876, **30** : p. 132 sq.).
[4] *Journal Asiatique* (1879, I : 172 sq.).

L'on distingue encore, sur l'un des côtés de cette face brute, une sorte de feuillure régnant tout le long du bord, de haut en bas, et semblable au refend qui sert d'encadrement aux pierres dites *à bossage*. Ce ravalement caractéristique me porte à penser que le bloc dans lequel a été prise la stèle n'est autre chose qu'une des *pierres de taille* qui restaient disponibles après l'achèvement de quelque construction monumentale, peut-être de la ערכת mentionnée aux lignes 6 et 12.

L'on constate l'existence d'un grand nombre de ces blocs à refend réemployés dans la construction de la tour voisine du lieu où a été trouvée la stèle [1].

Le bloc devait être à l'origine équarri en parallélipipède; l'on en a formé la stèle en arrondissant la partie supérieure. C'est à ce parallélipipède primitif qu'il convient d'appliquer les mesures relevées par M. DE VOGÜÉ sur la stèle qui n'en est qu'un dérivé:

Hauteur $1^m,13 \times$ largeur $0^m,56 \times$ épaisseur $0^m,26$.

La stèle de Byblos (les cotes sont exprimées en doigts).

C'est ce que montre le dessin ci-dessus, où l'on a inscrit la stèle dans le parallélipipède générateur; ce dessin sommaire servira tout à l'heure à illustrer d'autres observations.

[1] E. RENAN, *Miss. de Phén.* p. 167, 169.

L'espèce de décrochement produit par le refend de la face postérieure est visible en *A*.

Les proportions du bloc étaient donc sensiblement : hauteur 1 ; largeur $^1/_2$; épaisseur $^1/_4$. M. DE VOGÜÉ a parfaitement montré que les dimensions devaient être exprimées en doigts appartenant au système de la *coudée royale égyptienne :* $60 \times 30 \times 14$. Sans entrer dans les ingénieuses considérations que M. DE VOGÜÉ, s'inspirant des idées si originales de M. AURÈS, émet sur la valeur symbolique de ces nombres, je ferai remarquer que l'on s'attendrait, au lieu de ce dernier chiffre de *14 doigts* (épaisseur), au chiffre de *15 doigts*, en relation rigoureuse avec les précédents : 60 et 30. Cette différence de 1 doigt en moins vient peut-être de ce que M. DE VOGÜÉ a mesuré l'épaisseur du côté où le refend a ravalé une partie notable de la pierre, au lieu de la mesurer entre les deux plans principaux des deux faces, ce qui lui aurait peut-être fourni en plus le doigt qui paraît nous manquer.

La portée de cette observation va au-delà de la stèle elle-même, car, envisagé à ce point de vue, le bloc en question nous donnerait une idée de la grandeur et des proportions des matériaux mêmes employés dans les constructions de Yehawmelek, et semblerait montrer, ce qui serait parfaitement d'accord avec les autres indications du monument, que le plan, comme l'appareil de ces constructions, devait être selon la norme égyptienne.

II. POSITION DE LA STÈLE. — L'aspect de la face postérieure, à peine dégrossie, prouve que le monument n'a jamais dû être *visible par derrière.* Il devait être ou appliqué contre une paroi d'édifice, ou même engagé de beaucoup dans cette paroi.

Ce fait tend à affaiblir une hypothèse, un moment en faveur, d'après laquelle la stèle reposait sur les deux lions en ronde bosse, trouvés à côté d'elle, et dont le dos présente un ressaut longitudinal évidemment destiné à servir d'assiette à quelque chose. D'autres considérations, d'ailleurs, sont de nature à faire écarter cette idée. Ainsi la masse totale de ces deux animaux, d'un travail médiocre et sommaire, est tout à fait hors de proportion avec la stèle qu'ils auraient eu pour rôle de supporter. De plus, les deux lions ont, au-dessus de leurs bases respectives, des hauteurs *sensiblement inégales.*

Tolérable à la rigueur, si l'on imagine une disposition où les deux animaux, évidemment destinés à se faire pendant, étaient suffisamment écartés l'un de l'autre (par exemple s'ils flanquaient un escalier, une entrée, un massif de maçonnerie etc.), cette différence de niveau aurait été absolument choquante, si les lions avaient été juxtaposés presque côte à côte, comme il est nécessaire de l'admettre du moment où l'on veut faire reposer la stèle sur leur dos.

III. RUPTURE DE L'ANGLE DROIT. — Il n'est pas sans intérêt de chercher la cause matérielle qui a pu produire la rupture de l'angle droit inférieur de la stèle et, par suite, la regrettable mutilation qu'a subie le texte en ce point. La rupture provoquée par un choc violent, par la chute du monument etc., a eu lieu selon le fil d'une grande faille qui traverse la stèle obliquement de gauche à droite et de haut en bas. Cette faille, qui n'a pas peu contribué à l'altération des lettres se rencontrant sur son trajet, devait se prolonger, de *B* en *C*, jusqu'au côté droit de la stèle, en suivant le bord supérieur horizontal de la fracture, bord qui nous marque ainsi exactement le tracé primitif complet de cette faille. Il se peut que le reste de la fracture, en sa partie verticale, ait été déterminé par l'existence d'une seconde faille qui allait rejoindre la première presque à angle droit et s'étendait de *D* en *B*. En d'autres termes,

la grande faille se serait bifurquée en *BC* et *BD*. Cette supposition, qui s'appuie sur une observation matérielle incontestable, rend aussi bien compte de l'accident que l'hypothèse d'après laquelle il serait dû à l'action d'un tenon métallique destiné à sceller le monument sur le dos d'un des lions.

IV. LES APPLIQUES MÉTALLIQUES. — A la partie supérieure de la stèle l'on remarque deux trous profonds, et d'autres plus petits, qui, ainsi que l'a fort bien établi M. DE VOGÜÉ, ont dû servir à fixer un ou deux ornements de métal. L'une de ces appliques représentait le disque solaire, accosté des deux uræus, dont on voit encore la trace, et muni de deux grandes ailes et d'une queue d'oiseau; ces derniers détails sont gravés au trait sur la pierre même. L'autre applique pourrait avoir été un objet couronnant le sommet de la stèle, au-dessus de laquelle il s'élevait.

En examinant attentivement l'original, j'ai eu la bonne fortune de faire une petite découverte qui met absolument hors de doute l'existence d'une pièce métallique rapportée. J'ai reconnu, au fond des deux trous, la présence d'un grand clou de bronze enfoncé verticalement dans la pierre; en grattant légèrement la couche d'oxyde qui l'avait jusqu'alors dissimulé aux regards, j'ai mis à nu le métal brillant, d'un beau jaune d'or. Nous avons évidemment là le reste de la tige métallique qui assujetissait l'une des appliques, peut-être mêmes toutes deux à la fois.

En quel métal étaient ces appliques? Étant donnée la nature extrêmement grossière de la pierre, il paraît difficile de supposer, comme l'ont fait quelques personnes, que ces appliques fussent en *or*. Il y aurait eu entre ces deux matières, l'une si vile, l'autre si précieuse, une disparate difficile à comprendre. L'on ne peut guère songer qu'au bronze, au métal même dont j'ai matériellement constaté la présence. Il n'est pas inutile d'insister sur ce point, parceque cette observation, si on l'accepte, nous mettra tout à l'heure à même d'éliminer, avec plus de sûreté et plus de simplicité que ne le ferait tout autre raisonnement, une des explications proposées pour le passage, si difficile, des lignes 4 à 5, où l'on a cru reconnaître, à tort je crois, les appliques en question.

Il est d'ailleurs fort possible qu'il n'y ait eu en tout qu'une applique, le disque, avec une queue de métal pénétrant *horizontalement* dans la pierre. Le trou vertical pratiqué au sommet de la stèle n'aurait eu alors d'autre rôle que de recevoir un grand clou de bronze — celui dont j'ai retrouvé un fragment — destiné à s'engager dans une mortaise de la queue et à river ainsi solidement le tout.

V. LA SCÈNE FIGURÉE. — La partie supérieure de la stèle est occupée par une scène figurée, gravée au trait et représentant:

1° le disque solaire aux ailes éployées, planant au-dessus de deux personnages qui sont:

2° la déesse de Byblos, ayant la forme et tous les attributs caractéristiques de la déesse égyptienne Hathor (Isis-Hathor). Elle est assise sur un trône, le sceptre à la main [1]. D'un geste de la main droite, elle semble répondre à l'invocation du roi de Byblos et accepter la libation qu'il lui offre.

[1] Ce sceptre consiste, comme l'a bien remarqué M. DE VOGÜÉ, en une longue tige de *papyrus*. Ordinairement les déesses égyptiennes ont le sceptre de *lotus*. Cette dérogation aurait-elle trait, plus ou moins directement, au rôle que joue le *papyrus* dans l'histoire légendaire de Gebal et au nom même de Βύβλος? (Cf. Eust. *Comm. ad Dion.* vers 912.)

3° Le roi de Byblos Yehawmelek, costumé à la mode perse, debout devant sa déesse, et lui présentant de la main gauche une coupe à deux anses; il lève la main droite en signe d'adoration, et est probablement dans l'acte même d'*invocation*, קרא, dont il est question dans l'inscription.

La nature du sacrifice n'a rien qui doive surprendre. La divinité étant une déesse, la libation était indiquée d'avance. J'ai montré ailleurs [1] que les libations appartenaient surtout aux déesses, chez les Phéniciens, tandis que les sacrifices sanglants et ignés revenaient de droit aux dieux. Le rapprochement de cette scène avec celle où nous voyons le chasseur de la coupe de Palestrina faire une offrande liquide à la lune, à côté d'une offrande ignée au soleil, est tout à fait démonstratif, et l'on peut en tirer, en outre, plus d'un enseignement sur l'interprétation plastique de ces deux représentations singulièrement apparentées. Je comparerai encore une scène de libation, avec gestes et poses similaires, sur une des stèles découvertes à Carthage par M. DE SAINTE-MARIE [2].

La forme de la coupe avec ses deux grandes anses est des plus curieuses. C'est apparemment une coupe de métal battu. Elle pouvait porter, gravée tout autour de son bord, extérieurement, une inscription dédicatoire analogue à celle qu'avait reçue cette grande coupe de bronze consacrée au Baal-Lebanon, dont nous n'avons plus que des fragments, et à laquelle je consacre plus loin une étude spéciale. Je ferai remarquer l'espèce de limbe qui règne tout autour du bord, et qui indique peut-être le champ où s'étendait l'épigraphe.

La signification générale de la scène n'est pas douteuse. C'est un sacrifice. Mais pourquoi ce sacrifice? Quelle en est la cause? Quel en est l'objet? Quel rapport a-t-il avec la teneur du texte afférent? Je crois que ce n'est pas simplement un acte pieux appartenant à la pratique courante du culte, mais que c'est le sacrifice accompagnant *la dédicace des travaux exécutés par le roi en l'honneur de sa déesse,* travaux énumérés par lui dans l'inscription qui se lit au-dessous. Ce qu'en réalité le roi présente à la divinité, sous cette forme liturgique, ce sont ses œuvres, les œuvres qu'il a faites en son honneur et sur lesquelles il appelle les bénédictions de la déesse, tout en les plaçant sous sa protection immédiate. C'est l'équivalent exact de la cérémonie qui a lieu, par exemple, à l'occasion de la dédicace du temple de Jerusalem à Jehovah [3]. La scène, ainsi interprétée, prend un caractère précis qui permet de la rattacher à l'inscription de la façon la plus intime; texte et image s'éclairent alors d'une vive lumière.

J'aurai à revenir plus bas sur cette intéressante question à propos de la formule d'invocation קרא, et de son association à la cérémonie de la libation.

[1] *L'imagerie phénicienne*, I, p. 64.

[2] Photogravée dans : *Ex-Voto du Temple de Tanit* etc., PH. BERGER, p. 30. Remarquer, pour ce qui sera dit plus bas, la présence du petit *naos*, de style hellénique.

[3] I Rois, VIII; II Chroniques, VI; etc.

Observations épigraphiques

Observations générales

SÉPARATION DES MOTS. — Un fait extrêmement important c'est que, en règle générale, dans l'inscription de Byblos, *les mots sont séparés.*

Toutes les personnes qui ont été aux prises avec des textes phéniciens savent tout ce qu'ajoute de difficultés à l'interprétation l'absence de séparation entre les mots et comprendront l'insistance que je mets à signaler cette particularité qui n'avait pas encore été relevée. En effet, à première vue, cette séparation des mots ne semble pas exister sur la stèle de Byblos; mais, en y regardant bien, l'on arrive cependant à se convaincre qu'en réalité la plus grande partie des mots sont isolés les uns des autres par des vides sensibles. Un certain nombre de ces coupes sont notoirement fausses; c'est-à-dire qu'on en trouve là où l'on n'en attend pas, et, qu'en revanche, l'on en cherche en vain là où, de toute évidence, il en faudrait. Mais la proportion des coupes vraies aux coupes fausses est telle qu'on ne saurait hésiter à voir, dans les premières, une règle, et dans les secondes une exception. Il serait hors de propos de chercher, en ce moment, la raison de cette intermittence dans les coupes, intermittence qui peut être due à diverses causes [1]. Je me bornerai à faire observer que le principe de la *coupe intermittente,* plus ou moins accusée, existe non-seulement sur la stèle de Byblos, mais sur un assez grand nombre d'autres monuments phéniciens où on ne l'avait pas non plus remarquée et que l'on avait également cru soumis au régime absolu de la *scriptio continua,* par exemple sur la Ire et la IIe d'Oumm el-ʿawāmīd.

Ce qui fait que l'existence de ces coupes peut souvent échapper à l'attention, c'est d'abord qu'il y en a de fausses, ce qui commence par dérouter; c'est ensuite que ces coupes consistent en vides parfois très peu étendus, et d'autant moins sensibles à l'œil qu'on examine l'inscription de très près, ce qui est généralement le cas lorsqu'on se livre au déchiffrement, souvent bien pénible, de ces caractères si menus et si légèrement gravés. Pour faire apparaître nettement ces vides, il faut au contraire considérer l'inscription de très loin, à une distance *où on ne peut presque plus la lire.* On voit alors les groupes de lettres et les intervalles isolateurs se dessiner d'une façon frappante. Une personne, étrangère non-seulement à la connaissance du phénicien, mais à toute notion d'épigraphie sémitique, peut, à l'aide d'un crayon, par exemple, marquer ces intervalles avec autant, avec plus de sûreté peut-être, et, en tout cas, avec moins de chances de prévention qu'un homme du métier. L'expérience réussit parfaitement avec la stèle de Byblos et prouve que cette observation ne repose pas sur une illusion mais sur un fait réel.

L'on ne saurait donc trop conseiller, quand on aborde la lecture d'un texte phénicien, de procéder, avant tout autre examen, à cette inspection d'ensemble. Je recommande vivement de soumettre à cette épreuve toutes les inscriptions phéniciennes tenues jusqu'ici pour avoir été écrites d'après le principe de la *scriptio continua.*

Il y a lieu, par conséquent, dans l'interprétation de la stèle de Byblos, surtout dans

[1] Je reviendrai, à une autre occasion, sur cette question qui ne manque pas d'intérêt, ainsi que sur l'impropriété de certaines coupes.

les cas douteux, de faire entrer en ligne de compte cet élément nouveau d'information : les coupes de l'original; sans oublier toutefois que, si ce sont des indications utiles, ce ne sont pas toujours des indications décisives.

COUPE DES LIGNES. — La stèle de Byblos, comme beaucoup d'autres inscriptions phéniciennes, a une tendance marquée à terminer chaque ligne par un mot, et à éviter de mettre un mot à cheval sur deux lignes, la première moitié à la fin de l'une et la seconde au commencement de l'autre. Cette habitude, déjà constatée, n'est d'ailleurs pas plus absolue que celle de la séparation normale des mots que je viens d'exposer; ainsi sur la stèle de Byblos, il y a aux lignes 11 à 12 un enjambement certain, un autre probable en 10 à 11. De même dans le texte d'Echmounazar l'on relève deux ou trois infractions à la règle. L'épigraphie égyptienne et grecque ne connaissent pas cette loi; elle est au contraire absolue dans l'épigraphie assyrienne. Ne conviendrait-il pas alors d'attribuer cette tendance manifeste du phénicien (d'une certaine époque) à une influence assyrienne, s'exerçant assez tardivement, et peut-être indirectement, par l'intermédiaire de la bureaucratie araméo-perse? Il est à noter que la stèle de Mesa, dont la date nous reporte à une époque antérieure à ce moment historique, pratique au contraire, avec la plus grande liberté, l'enjambement des mots d'une ligne à l'autre. Et cela est d'autant plus remarquable que l'inscription moàbite montre un sentiment très net de l'unité, de l'individualité des mots, qui y sont séparés par des points [1].

DISPOSITION DU TEXTE. — L'inscription compte quinze lignes; le milieu tombe donc matériellement à la moitié de la 8e ligne : $7\frac{1}{2}+7\frac{1}{2}$. Or à ce point commence justement, avec le mot תברך, une section des plus accentuées dans la teneur du texte, puisqu'elle est caractérisée par un changement d'interlocuteur, le *Domine salvum* entonné par le chœur des Giblites. L'on peut se demander, quand on songe à toutes les idées superstitieuses des anciens, si c'est là une coïncidence purement fortuite.

IMITATION FRAUDULEUSE. — Cet important monument a déjà fourni de nouveaux aliments à l'activité infatigable des faussaires d'Orient. M. le Dr. A. MORDTMANN a bien voulu m'envoyer de Constantinople une curieuse lampe en terre cuite dorée, en forme de taureau, portant sur la hanche gauche et la hanche droite les deux mots phéniciens suivants: ??יחומלך בן יר, *Yehawmelek fils de Yar . . .!* C'est-à-dire le nom même du roi de Byblos qui apparaît sur notre stèle, et celui de son père, quelque peu estropié celui-ci, parce que les caractères en sont assez frustes sur l'original. C'est toujours, comme l'on voit, aux procédés expéditifs de la céramique qu'ont recours les imposteurs travaillant d'après des modèles lapidaires. C'est l'histoire de la stèle de Mesa et de la nombreuse progéniture de poteries auxquelles elle a donné naissance.

Afin de faciliter et d'abréger les observations de détail qui vont suivre, je donne ici une transcription de l'inscription, en mettant entre parenthèses les lettres douteuses et entre crochets les lettres entièrement restituées. J'ai pris, en général, pour base de cette transcription, celles des divers savants qui m'ont précédé dans cette étude. Les points sur lesquels mes lectures ou restitutions s'écartent des leurs seront indiqués au cours de la discussion critique.

[1] Même certains suffixes sont séparés des mots avec lesquels ils font corps.

1 אנך יחומלך מלך גבל בן י(חד)בעל בנבן א(ר)מלך מלך 1

2 גבל אש פעלתן הרבת בעלת גבל (מ)מלכת על גבל וקרא אנך 2

3 את רבתי בעלת גבל (ו) . . . . . .(ל)(כ)פעל אנך לרבתי בעלת 3

4 גבל המזבח נחשת ן אש ב . . . . . ז והפתח חרץ ן אש 4

5 על פן פתחי ז והע(ר)ת חרץ אש ב(תכת אב)ן אש על פתח חרץ ן 5

6 והערכת זא ועמדה וה . . . . אש עלהם ומספנתה פעל אנך 6

7 יחומלך מלך גבל לרבתי בעלת גבל כמאש קראת את רבתי 7

8 בעלת גבל ושמע קל ופעל לי נעם תברך בעלת גבל (א)ית יחומלך 8

9 מלך גבל ותחוו ותארך ימו ושנתו על גבל (כ)מלך צדק הא ותתן 9

10 [לו הרבת בע]לת גבל חן לען אלנם ולען עם ארץ ז וחן עם אר(?) 10

11 [ק?.....] כל ממלכת וכל אדם אש (ים)פ לפעל מלאכת עלת מז 11

12 [בח ן ועלת פת]ח חרץ ן ועלת ערכת זא שם אנך יחומלך 12

13 [מלך גבל קנמי ל]פעל מלאכת הא ואם אבל תשת שם א . . ו(אם) . . . 13

14 . . . . . (א)ת ה . . . (י) ז כל ה(סחה) עלת מקם (ז) 14

15 . . . . . הרבת בעלת גבל אית האדם הא וזרעו 15

Observations particulières

L. 1 : בנבן, *petit-fils*. — L'emploi de ce terme dans la filiation royale est remarquable. Il apparaît également, dans l'inscription d'Echmounazar, pour exprimer le second degré de la filiation. Il n'est pas sans intérêt de mettre ces deux filiations en parallèle, en y joignant le protocole initial de la stèle de Mesa :

אנך	אשמנעזר	מלך צדנם	בן	מלך תבנת	מלך צדנם	בנבן	מלך אשמנעזר	מלך צדנם
אנך	יחומלך	מלך גבל	בן	○ יחדבעל	○ ○	בנבן	○ ארמלך	מלך גבל
אנך	משע	○ ○	בן	○ כמשגד	מלך מאב	○	○ ○	○ ○

L'on comprend à la rigueur que le roi de Byblos Yehawmelek, fils de Yahdibaal, se rattache directement à son grand-père Ourimelek, roi de Gebal, en se disant בנבן, *petit-fils*, de ce dernier, son père Yahdibaal n'ayant pas régné et le mot בנבן exprimant alors, pour ainsi dire, la continuité de la royauté qu'on ne saurait concevoir comme interrompue, ne fût ce qu'un moment. Il est impossible de deviner pour quel motif Yahdibaal n'a pas occupé le trône : peut-être quelque évènement politique était-il intervenu pour l'en priver ; peut-être était-il mort avant son père Ourimelek, si tant est qu'il fût le fils d'Ourimelek, ce dont on pourrait douter en se plaçant à un point de vue que j'indiquerai plus bas.

L'on s'explique moins bien pourquoi Echmounazar use du même tour et se dit également *petit-fils* d'Echmounazar, car son père Tabnit a porté le titre de roi de Sidon. Ce qui complique encore ici les choses c'est que la mère d'Echmounazar, Amastoret, est en même temps fille du Ier Echmounazar. Reste à savoir si Tabnit lui-même était bien le fils de ce premier Echmounazar, auquel cas il aurait épousé sa propre sœur, ce qui ne serait pas une bien grosse difficulté étant donnés les usages de l'Orient antique. L'on s'est demandé si Tabnit n'aurait pas été le *gendre* d'Echmounazar; mais, comme l'a justement fait observer M. RENAN, dans ce cas בנבן, au sens de *fils du fils*, serait tout à fait inexact, il faudrait strictement בנבת, *fils de la fille*. La même objection pourrait être faite à l'hypothèse qui voudrait également voir dans le père de Yehawmelek, Yahdibaal, le gendre et non le fils de Ourimelek. Sans m'engager dans le détail de cet obscur problème, je demanderai que l'on tienne compte de la possibilité suivante que je formule sous toutes réserves. Cet emploi de בנבן semble propre *aux filiations royales*. L'on trouve bien dans la Ve inscription d'Idalie une combinaison analogue : בן בני, mais dans des conditions tout à fait différentes : il s'agit d'une aïeule qui parle de ses trois petits-fils, *des fils de son fils*. Ce בנבן, dans les filiations royales, venant immédiatement après le patronymique, n'indiquerait-il pas un saut dans les générations, saut qui nous ferait remonter au chef même de la dynastie ou de la branche de la dynastie : *Un tel, fils d'un tel . . . descendant d'un tel?*

Le protocole des rois phéniciens de Chypre ne pourrait pas être invoqué contre cette hypothèse. Il ne contient pas le בנבן, parce qu'en réalité ces rois, au nombre de deux, forment une petite dynastie complète : (Baalram, qui n'a pas régné); 1° Melekyaton, son fils, qui inaugure la dynastie; 2° Poumayyaton, son fils, qui la clôt. En effet, comme je le montrerai plus loin, *Poumayyaton* n'est autre que le *Pygmalion* des historiens grecs, détrôné et mis à mort par Ptolémée Soter en 312.

La même observation est applicable à la stèle de Mesa. Le roi de Moab n'a pas d'autre ancêtre royal que son père Chamosgad; c'est que Chamosgad est le premier qui ait reconstitué à son profit le royaume de Moab détruit par David. Ce fait me permettra plus tard de proposer, *entre la première année du règne de Chamosgad, roi de Moab, et un certain point de l'histoire d'Israel*, un synchronisme capital.

Les Orientaux attachaient une importance toute particulière à la transmission de la royauté par la voie d'hérédité directe. C'est pour cela que Mesa dit expressément : *mon père a régné sur Moab pendant trente ans, et moi j'ai régné après mon père*[1]. C'est exactement la même idée que l'on retrouve dans le protocole royal de l'inscription de Rosette, document dont nous aurons à tirer plus d'un éclaircissement pour la stèle de Byblos : Ptolémée Épiphane y est qualifié de *successeur immédiat de son père*, καὶ παραλαβόντος τὴν βασιλείαν παρὰ τοῦ πατρὸς[2]. L'inscription insiste sur ce point et y revient à diverses reprises[3]. Même formule pour Ptolémée Évergète dans l'inscription d'Adulis. LETRONNE, dans son commentaire, pense que la répétition de cette formule provient de ce que la monarchie égyptienne étant héréditaire dans la ligne masculine et féminine, le roi pouvait avoir pour successeur un autre que son fils, et que par conséquent celui-ci devait tenir à honneur de mentionner qu'il succédait im-

[1] L. 2, 3.
[2] L. 1.
[3] L. 8, et l. 47.

médiatement à son père [1]. Que les Sémites suivissent ou non sur ce point l'usage des Égyptiens, il n'en est pas moins sûr, par le protocole de Mesa, que leurs rois se plaisaient tout autant que ceux des Égyptiens, à proclamer, lorsque c'était le cas, qu'ils avaient reçu le pouvoir directement de leur père. Il est certain que Yehawmelek ne pouvait pas, comme Mesa, comme les Ptolémées cités, comme Echmounazar lui-même peut-être [2], prétendre à cette παράληψις τῆς βασιλείας, pour ainsi dire normale.

אורמלך, *Ourimelek.* — Cette lecture, adoptée tout d'abord par M. DE VOGÜÉ, me semble encore conserver l'avantage sur toutes celles qu'on a songé à lui substituer. Aux rapprochements de ce nom propre avec les noms d'homme bibliques : אורי, אוריאל, l'on peut ajouter ceux tout à fait démonstratifs de אוריה [3] et אוריהו [4]. L'existence, dans les documents cunéiformes, *d'un roi de Gebal Ourmilik,* existence rappelée par M. DE VOGÜÉ, est tout en faveur de sa lecture. Dans l'hypothèse émise plus haut, sur le rôle possible du mot בנבן, le *Ourimelek* de notre stèle, qui a été exécutée à l'époque perse, au lieu de n'avoir de commun avec cet Ourmilik, contemporain de Sennachérib, qu'un simple rapport d'atavisme onomastique, pourrait être, à la rigueur, identique avec lui.

MOLEK, DIEU DE GEBAL. — L'apparition du nom du dieu Molek, ou Moloch, dans la formation de deux noms giblites sur trois, indique que ce dieu devait être, à côté de la déesse qualifiée de Baalat de Gebal, l'objet d'un culte particulier à Byblos. Cela est bien d'accord avec la tradition qui nous montre dans le Kronos phénicien, autrement dit Molek, le dieu topique, *le fondateur même de Byblos ou Gebal* [5]. C'est de la propre main de Kronos que Baaltis, ou Diôné, tient la souveraineté de Byblos [6], dont, à son tour, comme nous le dit l'inscription, elle investit la dynastie locale. Ce Kronos-Moloch n'est autre que ce roi fabuleux de Byblos, Μάλκ(ανδρος), époux de la *reine Astarté,* dont nous parle l'auteur du traité sur Isis et Osiris [7].

L. 2 : אש פעלתן. — Le suffixe pronominal ן du verbe peut être lu soit ני, soit, comme l'a fait remarquer M. DE VOGÜÉ, נו. Dans la seconde lecture, vers laquelle j'inclinerais par moment, il faudrait traduire : *(nous) que la Dame la Baalat-Gebal a faits race royale, dynastie, sur Gebal;* au lieu de : *(moi) qu'a fait* etc.... Dans ce cas le suffixe se rapporterait à la fois à Yehawmelek et à son grand-père, ou à son ancêtre, Ourimelek; littéralement: *(lesquels) a fait nous...* L'espèce d'anacoluthe d'une phrase, commençant par אנך et reprise par נו, n'a rien d'inadmissible dans la syntaxe sémitique. L'anacoluthe est d'ailleurs, dans l'espèce, plus apparente que réelle, car אנך a une force verbale : *c'est moi qui suis,* et tient sous sa dépendance toute la phrase jusqu'à אש, point où son action cesse. Avec אש re-

[1] LETRONNE, *Inscr. gr. de Ros.*, p. 7.

[2] Il y a peut-être eu, comme on l'a pensé, avant le règne d'Echmounazar, une régence de sa mère Amastoret.

[3] II Samuel XI : 3. — Isaïe VIII : 2. — Néhémie III : 4.

[4] Jérémie XXVI : 20.

[5] Sanchoniathon, ed. ORELLI, p. 28 : ...(ὁ Κρόνος) πρώτην πόλιν κτίζει τὴν ἐπὶ Φοινίκης Βύβλον. — Cf. Et. de Byzance, s. v. : Βύβλος, πόλις φοινίκη, ἀρχαιοτάτη πασῶν, Κρόνου κτίσμα. — Cf. Eustathe, *ad Dionys*, v. 912: Ἡ δὲ Βύβλος κτίσμα καὶ αὐτὴ Κρόνου (comme Beryte).

[6] Sanchoniathon, ed. ORELLI, p. 36, 37 : Καὶ ἐπὶ τούτοις ὁ Κρόνος Βύβλον μὲν τὴν πόλιν τῇ θεᾷ Βααλτίδι, τῇ καὶ Διώνῃ, δίδωσι.

[7] Plutarque, *De Iside et Osiride*, XV : Ὄνομα δὲ τῷ μὲν βασιλεῖ Μάλκανδρον εἶναί φασιν · αὐτῇ δὲ οἱ μὲν Ἀστάρτην, οἱ δὲ Σάωσιν, οἱ δὲ Νεμανοῦν · ὅπερ ἂν Ἕλληνες Ἀθηναΐδα προσείποιεν.

commence pour ainsi dire une nouvelle phrase, ou une nouvelle proposition. On peut comparer le début, identique, de la stèle de Mesa où la phrase initiale, s'ouvrant par אנך, est fermée par la barre disjonctive du verset, sans qu'*aucun verbe ait été exprimé.* Deux considérations peuvent être invoquées en faveur de cette façon de voir. C'est d'abord la désignation de la déesse, sujet de פעלתן par une forme *indirecte* : הרבת בעלת, *La Dame* etc.... Chaque fois qu'il s'agit d'un rapport immédiat et exclusif entre la déesse et lui, sans l'intervention d'un tiers, Yehawmelek emploie la forme personnelle et directe : רבתי, *ma Dame* (l. 3, deux fois; l. 7, deux fois); on attendrait ici la même tournure, si le suffixe du verbe est bien ני. Quand, au contraire, il s'agit de tierces personnes, nous avons la forme הרבת (l. 15), et même בעלת גבל tout court (l. 8, et peut-être l. 10, dans la lacune). C'est ensuite l'emploi du mot collectif ממלכת, au lieu de מלך; il était si simple de dire : *qui m'a fait roi sur Gebal*[1].

L. 2, 3. — Aussitôt après s'être présenté à nous en déclinant ses nom et qualité, Yehawmelek adresse à sa déesse une invocation en règle : וקרא אנך את רבתי. Ce n'est pas là une formule banale. Ces mots doivent être regardés, je crois, *comme les paroles mêmes que le roi est censé prononcer dans la scène gravée au-dessus,* paroles qu'un artiste du moyen-âge n'eût pas manqué de lui placer matériellement dans la bouche, sous forme de banderolle à légende. Il faut comparer, dans le même ordre d'idées, une curieuse inscription phénicienne de Chypre, encore inédite et que je publierai plus loin, consistant en une invocation analogue, gravée sur un rouleau, une *megillah,* que tenait à la main une statue votive. Cette allocution à la divinité est une prière rituelle, dont malheureusement la seconde partie nous échappe, par suite de la dégradation irremédiable de la pierre en cet endroit.

L'on a en général admis que cette seconde partie commençait par כ, et contenait le *motif* de l'invocation : *parcequ'elle [a entendu ma voix],* ou : *car elle [a protégé Gebal].* Les ו et les ך se distinguent difficilement dans l'inscription, surtout lorsqu'ils sont tant soit peu frustes. Il pourrait dès lors bien se faire que cette seconde proposition commençât par ו et non par כ; elle serait, dans ce cas, simplement *consécutive* à la première sans aucune nuance *d'explication : et je...*[2] ou bien : *j'invoque ma Dame la Baalat de Gebal,* ***et les,*** ou ***le***...[3] Par contre, la première lettre de la phrase suivante, devant פעל, lettre que l'on a prise jusqu'ici pour un ו, pourrait être un ך; c'est là que nous aurions alors le véritable motif de l'invocation : *parceque j'ai fait telle et telle chose.* Je n'ai pas besoin d'insister sur la modification considérable que ces deux légers changements dans la lecture reçue, introduiraient dans l'agencement général des mots et des idées; cette manière de concevoir la construction de ce passage s'accorderait bien avec l'hypothèse, mentionnée plus haut, d'une *dédicace à la déesse des ouvrages exécutés à son intention par le roi.*

C'est ici le lieu de montrer, à l'aide d'un rapprochement biblique tout à fait saisissant, que l'invocation, formulée dans notre texte, et la libation, figurée dans l'image qui lui sert d'illustration, sont dans la plus étroite connexion.

[1] A moins qu'il n'entende par ממלכת non pas la race de ses ascendants, mais celle de ses descendants, sa postérité. Pour cette conception de l'investiture royale donnée par la divinité, cf. ce qui sera dit plus bas à propos des lignes 8 à 10.

[2] Un verbe au même temps et même mode que קרא ?

[3] Les dieux de Gebal? ואת אלן גבל? Je dois faire remarquer que la dernière lettre de ce passage douteux, où l'on a généralement cru reconnaître un *lamed*, présente par moment les apparences d'un *noun.*

Le Psalmiste dit[1] :

J'élève la coupe de salut (ou *de victoire*) *et j'invoque le nom de Jehovah!*

כוס־ישועות אשא ובשם יהוה אקרא

La première moitié du verset est écrite plastiquement sur la stèle, et la seconde moitié littéralement. Notre monument jette peut-être autant de lumière sur ce passage de la Bible, qu'il en reçoit. L'on voit avec certitude maintenant qu'il s'agit, dans l'esprit du Psalmiste, non pas d'une métaphore plus ou moins arbitraire, mais d'une cérémonie parfaitement déterminée, d'un acte rituel. Pour lever tous les doutes, il suffit de comparer le verset 7 du même Psaume, rigoureusement parallèle au précédent :

A toi je sacrifierai un sacrifice de louange, et j'invoquerai le nom de Jehovah.

לך אזבח זבח תודה ובשם יהוה אקרא[2]

L'on est tenté, par instant, de se demander si les mots contenus dans la lacune de la ligne 3 n'avaient pas précisement trait à la cérémonie de la libation dédicatoire : *et je...?*

Tout ce Psaume CXVI mérite d'ailleurs d'être relu, pour la pensée et les expressions mêmes, au point de vue de notre texte phénicien. Il débute par une phrase que nous retrouvons littéralement sur la stèle : J'aime Jehovah, *car il exauce ma voix...* אהבתי כי־ישמע יהוה את־קולי...[3]. C'est mot pour mot ce que dit la stèle à la ligne 8 : ושמע קל, et ce que répètent, comme autant d'échos de cette formule sacramentelle, des centaines d'*ex-voto* phéniciens : כשמע קל יברך.

רבתי : *Ma Dame.* — Aujourd'hui encore les Syriens, tant chrétiens que musulmans, ont une prédilection marquée pour les formes يا ربّ, يا ربّى, *yā rabb, yā rabbi,* lorsqu'ils interpellent la divinité. رَبّة était un vocable populaire de la *déesse Allât* chez les Arabes païens.

בעלת. — Faut-il voir dans le mot *Baalat* le véritable *nom* de la déesse de Gebal? Bien que les Grecs paraissent l'avoir traité comme tel, puisqu'ils nous parlent d'une Βήλθης[4], correspondant à Héra ou Aphrodite, voire même d'une Βααλτίς, qui est expressément la déesse de Byblos[5], je serais plutôt porté à supposer que בעלת n'est qu'un simple *vocable,* comme רבת, comme *Adonis,* dont les Grecs ont également fait un dieu spécial, en le tirant du vocable אדן ou אדני. La בעלת גבל pouvait parfaitement bien être une *Astarté,* ou telle autre déesse spécifique que l'on voudra, exactement comme le *Baal de Tyr,* בעל צר était un *Melqart*[6]. בעלת גבל est proprement la *Dame de Gebal,* la *Giblite;* c'est plus une espèce de surnom, qu'un nom réel. La valeur purement topique de cette locution ressort clairement

[1] Ps. CXVI : 13. Je n'insiste pas pour le moment sur le rapport qu'il peut y avoir entre la notion de la *déesse* invoquée et le שם hypostatique de Jehovah.

[2] Ps. CXVI : 17.

[3] Ps. CXVI : 1.

[4] Hesychius : Βήλθης ἡ Ἥρα ἡ Ἀφροδίτη.

[5] Sanchoniathon, ed. ORELLI, p. 37.

[6] Cf. la bilingue de Malte : מלקרת בעל צר. De même le *Baal de Sidon,* dont il est question dans l'inscription d'Echmounazar, pouvait, tout comme la Baalat, sa *parèdre* et *paronyme* (= שם כעל?), porter un *nom spécial.* Melqarth lui-même n'est au fond qu'un simple vocable, le מלך, ou מלאך, de la cité.

de la IIIe inscription phénicienne d'Athènes (bilingue), qui contient l'épitaphe d'une simple mortelle : הרנא בעלת בזנתי = EPHNH BYZANTIA, *originaire de Byzance*. Les monnaies de Gades (Gadeira), et celles de Tingi, portent les légendes בעלת הגדר et בעלת תנגא qui rappellent singulièrement notre בעלת גבל, et visent peut-être une divinité protectrice de la ville, ou la ville même personnifiée et divinisée. Sur la 215e de Carthage, citée par M. J. EUTING, בעלת est, comme ici, précédé de רבת et suivi d'un déterminatif החדרת, dont on ne voit pas très clairement la valeur.

Si *Baalat-Gebal* n'est pas le véritable nom de la déesse de Byblos, quel est ce nom, et pourquoi n'apparaît-il pas sur un monument où on l'attendrait naturellement?

Pour le premier point je me bornerai à renvoyer aux passages d'auteurs anciens cités plus haut dans lesquels la déesse de Byblos s'offre à nous comme une *Astarté* ou une *Diôné*, et où Belthès, probablement identique avec elle[1], est, d'autre part, rapprochée de *Aphrodité* ou de *Héra*.

Nous possédons un autre document qui va nous permettre de préciser un peu plus. Parmi les débris antiques découverts à Djebaïl même, dans les fouilles de M. E. RENAN, et déposés au Musée du Louvre, il y a une petite base de pierre, assez singulière, représentant un vase[2] au-dessus de deux *protomès* de sphinx[3], de face, se détachant en demi-bosse[4]. Des deux côtés du vase, et sur le socle, est gravée l'inscription suivante:

ΘΕ | AC
ΟΥ | PA
ΝΕΙ | AC
ΦΙΛΤΑΤΗΕΥ [5]
ΙΕΝΗΑΝΕΘΗΚΕΝ [6]

Les deux dernières lignes ont été diversement lues et restituées[7]; je propose tout simplement : Φιλτάτη[8] εὐ[χομ]ένη ἀνέθηκεν, ou plutôt εὐ[ξαμ]ένη. La formule est justifiée par l'épigraphie. Elle est en faveur particulièrement à Palmyre; par exemple : εὐξαμένος ἀνέθηκεν[9]. J'invoque d'autant plus volontiers l'usage de Palmyre, que, grâce à la comparaison d'inscriptions palmyréniennes trouvées à côté des grecques, nous sommes en mesure de voir

[1] Cf. l'*Aphrodite* Βυβλίη du pseudo-Lucien, *de dea Syr.* 6.

[2] Ce vase, qui semble jouer ici un rôle symbolique essentiel, fait songer à celui qui caractérise la déesse égyptienne Nout et qu'elle porte souvent sur sa tête : ☋. Il le rappelle même par sa forme. Or Nout, qui offre avec Hathor d'étroites affinités, représente particulièrement la voûte céleste; c'est donc une Οὐρανεία par excellence. Elle est la parèdre de Seb-Kronos, père des dieux, et les Grecs l'identifiaient avec Rhea (Diod. Sic. I, 13; Plut. *de Is. et Os.* 12). Sanchoniathon fait de Rhea la sœur de la Diône-Baaltis, déesse de Byblos, ainsi que d'Astarté (Sanchon. fr. ed. ORELLI, p. 30).

[3] Ou *lions?*

[4] E. RENAN, *Miss. de Phén.* p. 162, pl. XXII, 8.

[5] Environ deux lettres enlevées par une cassure.

[6] Le H et le K sont liés, ou bien il y a un I pour H par iotacisme.

[7] E. RENAN, *loc. l.* — FROEHNER, *Inscr. gr. du Louvre*, n° 24. L'un et l'autre donnent les noms propres Εὐμένη et Εὐημένη comme douteux.

[8] Le nom de Φιλτάτη se retrouve dans une épitaphe métrique (*Corpus Inscriptionum Græcarum* n° 6201), comme celui d'une jeune fille dont le père s'appelait également Φίλτατος.

[9] LE BAS et WADDINGTON, *Voy. arch.* n° 2571 b; cf. nos 2573, 2574, 2577.

sous le grec l'expression sémitique correspondante. Le εὐξαμένος καὶ ἐπακουσθεὶς ἀνέθηκεν du n° 2577[1] du *Voyage Archéologique* de LE BAS et WADDINGTON est littéralement, comme l'a fort bien vu M. DE VOGÜÉ[2] le : די קרא לה ועניה de ses n°s 92, 103, 111. Or c'est justement la locution que nous retrouvons identique à Byblos, avec la double forme sémitique et grecque, קרא, et εὐξαμένη, sur la stèle de Yehawmelek et sur l'autel de Philtaté.

Ce qui achève de rendre la coïncidence tout à fait frappante — et c'est là ce qui nous intéresse le plus en ce moment — c'est que ces deux monuments sortis du même sol, mais séparés par des siècles d'intervalle s'adressent tous deux à la *même déesse*. En effet, s'il est une partie de l'inscription grecque à l'abri de toute espèce de doute c'est assurément celle où l'on lit Θεᾶς Οὐρανείας. Cette Aphrodite Uranie, cette *Dea celestis*, dont les origines orientales, et spécialement phéniciennes, sont un des faits les plus constants de la mythologie sémitique, n'est autre que la grande déesse de Byblos, l'Ἀστάρτη ἡ μεγίστη, fille d'Ouranos[3], la Baalat adorée par Yehawmelek. Cette donnée archéologique vient s'accorder on ne peut mieux avec les diverses indications enregistrées plus haut et elle nous fournit le lien nécessaire pour les rattacher entre elles.

Il faut en outre tenir compte de la vieille légende rapportée par Plutarque[4] qui fait aborder *Isis* à Byblos, et surtout de la forme même avec laquelle la déesse est représentée sur la stèle, à savoir sous les traits de l'*Hathor* égyptienne. Si l'oiseau, dont elle est ici coiffée, a conservé la valeur symbolique qu'il a en égyptien, et qui est celle de la *maternité*, nous aurions au moins un renseignement intéressant sur la nature de cette déesse, dont nous ignorons le véritable nom : ce serait une déesse *mère* et non une déesse *vierge*, une déesse dont le roi pouvait, par conséquent, suivant l'idée antique, se réclamer logiquement comme le fils.

Pour le second point, l'omission du nom réel de la déesse, je rappellerai que les anciens avaient des raisons superstitieuses pour éviter de prononcer le *nom* de la *divinité tutélaire d'une ville*. Je ne serais point surpris que cette idée ait été pour quelque chose dans la cryptonymie bizarre dont a été frappé, à partir d'un certain moment, le nom même de Jehovah. Le nom du dieu topique avait une vertu magique; le livrer aux profanes, aux étrangers, était aussi dangereux que de révéler à l'ennemi le mot de passe. Je ne saurais mieux faire que de reproduire ici quelques lignes où M. Ch. ROBERT a très bien résumé les sentiments de l'antiquité à cet égard : « On le sait, lorsqu'il s'agissait du dieu ou de la » déesse protégeant une ville, tout était mystère; son nom même ne devait pas être connu. » Il fallait que les assiégeants ne pussent invoquer cette divinité et l'attirer hors des murailles, » loin de son peuple, en lui adressant le *carmen* sacramentel »[5].

[1] Cf. n° 2573.

[2] DE VOGÜÉ, *Syr. Centr. Inscr. sém.* p. 57.

[3] Avec les cornes qui caractérisent sa coiffure, selon Sanchoniathon (ed. ORELLI, p. 34), signalement qui répond bien à celui de la déesse de la stèle de Yehawmelek.

[4] Plut. *de Is. et Os.*, 16. Dans ce passage, dont j'ai donné le texte plus haut, la reine mythique de Byblos est appelée Astarté, Νεμανοῦς et Σάωσις. Je parlerai plus loin de Νεμανοῦς. Quant à Σάωσις, l'on pourrait songer à ce vocable obscur d'Isis à Heliopolis : *Yousa'as, la grande arrivante*, ramené par la transcription grecque vers la forme Σαώτης (*sauveur*, épithète de Zeus et de Dionysios). Il est douteux que Σάωσις ait quelque chose de commun avec Σάως, nom du soleil à Babylone, selon Hesychius.

[5] CH. ROBERT, *Étude sur quelques inscriptions antiques du Musée de Bordeaux*, p. 4, note 3. Je serais tenté de voir encore quelque préjugé de ce genre dans l'habitude si curieuse, et si manifestement in-

L. 4 à 6. — Vient maintenant l'énumération des travaux exécutés par Yehawmelek et dédiés à la déesse. Les difficultés sont ici considérables. L'on est dans le doute non seulement sur l'espèce, mais sur le nombre même des objets. Une analyse rigoureuse et méthodique du texte peut toutefois, je pense, nous permettre de déterminer ce nombre avec une certitude presque entière, et nous fournir en même temps, diverses indications utiles sur ce qu'étaient en réalité ces objets. Pour plus de brièveté, je présenterai le passage en cause sous la forme d'un tableau synoptique. Les conséquences qui s'en dégagent sautent aux yeux. J'ai fait, dit le roi:

4° Position relative de l'objet	3° Démonstratif	2° Matière de l'objet	1° Objet			
אש ב.....ז	זן	נחשת	המזבח		1	Trois objets distincts
אש על פן פתחי ז	זן	חרץ	ו הפתח	A	2	
אש ב(תכת א?ן) אש על פתח חרץ זן	*néant*	חרץ	ו הע(ר)ת	B		
néant	זא	*néant*	ו הערכת	A'	3	
néant	*néant*	*néant*	ו עמדה	B'		
אש עלהם	*néant*	*néant*	ו ה...(ם)	C'		
néant	*néant*	*néant*	ו מספנתה	D'		

On voit immédiatement qu'il n'est question que de *trois* objets distincts 1, 2 et 3 : un מזבח, un פתח et une ערכת. L'objet 2 B (הע(ר)ת) n'est pas en effet, comme on pouvait le croire, un *objet isolé*; il fait partie *intégrante* de 2 A (הפתח) exactement comme les objets 3 B'C'D' (עמדה, ה...ם, et מספנת), font partie intégrante de 3 A' (הערכת). Ce qui le prouve c'est l'absence du déterminatif, ou pronom démonstratif : *ce, que voici*, après חע(ר)ת, tandis que les trois objets essentiels ont ce déterminatif caractéristique : זן ou זא, suivant le genre. Il faut comparer particulièrement 2 B à 3 C'. Le premier est à 2 A, pour la construction de la phrase, ce que le second est à 3 A' ou, plus rigoureusement, à 3 B'.

Nous trouverons plus bas (l. 11, 12) la confirmation à peu près absolue de cette façon de voir. En effet, le roi, récapitulant brièvement les œuvres qu'il vient d'achever, élimine tous les détails, pour ne garder précisément que les trois chefs reconnus ci-dessus:

עלת מז[בח זן
ועלת פת[ח חרץ זן
ועלת ערכת זא

Le mot נחשת a été ici supprimé. Telle est, comme on le verra, la seule lecture et la seule restitution possibles. Les deux passages, ainsi interprétés, se contrôlent et se soutiennent mutuellement.

Quels étaient ces trois objets? Sur le premier il n'y a pas d'hésitation possible : c'est un *autel d'airain*. Seul, le lieu ou était disposé cet autel nous échappe par suite du mauvais état de la pierre en cette région.

tentionnelle, à Palmyre, d'omettre dans les dédicaces sémitiques le *nom* même du dieu : *à celui dont le nom est béni dans l'éternité, le bon, le miséricordieux.*

Le troisième, la ערכת, comportant des *colonnes*, quelque chose d'indéterminé au-dessus des colonnes, et un *toit*, a été généralement entendu au sens de *portique*. Mais les éléments architectoniques que je viens d'énumérer, ne constituent pas nécessairement un *portique*. Il n'est pas interdit de se demander, jusqu'à preuve du contraire, si ce mot, inconnu, ערכת, ne désignait pas chez les Phéniciens une espèce d'*édicule* de dimensions plus ou moins considérables. Le mot se rencontre ailleurs, mais dans un texte qui, loin de nous apporter de la lumière, aurait grandement besoin lui-même d'en recevoir. C'est dans l'inscription de Gaulos, où l'on lit, à la ligne 4, sans aucun doute possible sur la valeur et sur la coupe des lettres, car les mots sont séparés : ...אדר ערכת ארש בן... Reste à savoir si le mot en litige a le même sens dans les deux cas[1]. De toute façon, l'on est tenté de supposer que la ערכת devait être destinée à recevoir et à abriter le second objet, trop précieux — il était en or — pour être placé en plein air, dans un parvis, par exemple, comme pouvait l'être, comme devait l'être un autel d'airain, c'est-à-dire une table, et au besoin, un fourneau de cuisine, dont l'usage eût été des plus incommodes, et assez irrévérencieux, dans l'intérieur même de la maison de la divinité, intérieur toujours fort exigu.

Le second objet consacré à la déesse est un פתח d'or. La préciosité même de la matière indique *a priori* qu'il doit s'agir d'une chose ayant un grand caractère de sainteté. Le mot פתח n'a que deux sens possibles si l'on s'en tient au lexique hébreu : *porte*, ou *gravure, sculpture* (פתוח). Les deux significations ont été successivement essayées.

MM. DE VOGÜÉ et RENAN ont admis qu'il s'agissait d'une porte monumentale, d'un pylône doré; le linteau de cette porte (אש בתכת אבן אש על פתח) aurait été orné, selon l'usage phénicien emprunté à l'Égypte, du disque solaire ailé, tel par exemple qu'on le voit à la partie supérieure de la stèle elle-même. C'est ce disque symbolique, également en or, ou doré, qui serait désigné par les mots ע(ר)ת חרץ; ע(ר)ת serait une transcription phénicienne du nom égyptien de l'*uræus*, c'est-à-dire du petit serpent dont le disque ailé est ordinairement flanqué à droite et à gauche.

M. M. HALÉVY, qui a proposé le premier de voir dans פתח l'hébreu פתוח, *sculpture*, comprend tout autrement l'ensemble de la phrase qui s'étend depuis le mot controversé jusqu'à la fin de la ligne 5 :

« Cette sculpture d'or *(= le disque)* qui est au-dessus de ma gravure que voici *(= la » scène figurée, gravée au trait sur la stèle même)*, et la ville d'or *(= la Fortune)* qui est dans » la coupole de pierre qui est au-dessus de la dite sculpture d'or. »

Il s'agirait, dans cette hypothèse, de *deux objets d'or différents* qui ne seraient autre chose que les appliques de métal dont on a relevé les traces au sommet de la stèle : 1° le disque, et, 2°, au-dessus, une petite statuette de la ville divinisée. Ce système prête le flanc à diverses objections : על פן ne semble pas signifier *au-dessus*, puisque, un peu plus loin, ce sens est exprimé, à deux reprises, par על; פתח aurait eu, dans la même phrase, deux acceptions difficiles à concilier, celle de ciselure métallique en relief, et celle de gravure en creux sur pierre; ע(ר)ת = *ville*, n'est guère vraisemblable, sans parler la valeur assez forcée du mot qui désignerait une figuration plastique de la ville; les appliques, comme il a été dit plus haut, étaient probablement en bronze et non en or; il se peut même qu'il n'y eut jamais eu qu'*une seule* applique : le *disque*. Le פתח d'or doit être une chose aussi distincte de la stèle

[1] Cf. plus loin le paragraphe relatif à la Ire d'Oumm el-'Awāmīd.

qui le mentionne que l'*autel d'airain* et la ערכת. Aucun archéologue ne peut hésiter sur ce point. C'est comme si, sur la stèle de Mesa, l'on voulait prendre les mots : ואעש הבמת זאת[1] « et j'ai fait cette *bamat* que voici », comme s'appliquant à la stèle, et en conclure que במת est la stèle elle-même.

Si l'on retient pour פתח le sens de *sculpture,* l'on pourrait peut-être chercher dans une autre voie et comprendre : *cette statue d'or qui est en face de ma statue* (על פן פתחי ו). La statue d'or, ce serait une statue de la déesse; l'autre statue, de matière indéterminée, apparemment moins précieuse, ce serait celle de Yehawmelek lui-même, l'icone du donateur. Cela rendrait assez bien compte du tour quelque peu singulier : פתחי ו, *ce mien* פתח, c'est-à-dire non pas : *ce* פתח *que j'ai fait, qui m'appartient* (cela allait de soi et n'avait guère besoin d'être spécifié), mais : *qui me représente.* La statue de la déesse et celle de son adorateur auraient été placées l'une en face de l'autre, comme devaient l'être, par exemple, ces nombreuses statues votives de Cypre (ממל), véritables portraits des adorants[2], rangés autour de l'image de la divinité; comme l'était, ainsi que nous le verrons tout à l'heure dans l'inscription de Rosette, l'icone du roi Ptolémée (devant l'image du dieu principal du temple).

Les exemples historiques de pareilles dédicaces ne manquent pas. Je me contenterai de rappeler l'envoi fait à Cyrénè et la consécration, par Amasis, d'une *statue d'or d'Athéné* (ἄγαλμα ἐπίχρυσον Ἀθηναίης) et *de sa propre image, (probablement peinte,* καὶ εἰκόνα ἑαυτοῦ γραφῇ εἰκασμένην)[3].

Le mot פתח peut-il s'appliquer à une sculpture en ronde-bosse telle qu'une statue? Il est souvent pris dans la Bible pour désigner la gravure en creux des cachets. Mais il semble, d'après d'autres passages, désigner non seulement des travaux de glyptique, mais des travaux de toreutique. Les figures qui décoraient la proue des navires phéniciens s'appelaient, nous apprend Hérodote[4], Πάταικοι. Bien qu'Hérodote paraisse, dans ce passage, avoir en vue le nom du dieu égyptien *Ptah,* il n'est pas impossible que les *patèques* dont il nous parle ne nous cachent le mot phénicien פתח, dans le sens d'*image,* tel que nous l'avons ici, et tel qu'il pouvait être usité à l'époque d'Hérodote, qui est à peu de chose près l'époque de notre monument.

Dans cette hypothèse, la scène figurée au-dessus de l'inscription nous montrerait précisément la façon dont étaient disposées la statue de la déesse et celle du roi. Ce ne serait pas une scène purement symbolique, idéale, mais la reproduction matérielle, exacte quoique sommaire, de l'arrangement en question, une espèce de croquis des deux statues qui composaient le groupe, placées l'une en face de l'autre, על פן, comme le sont les deux figurines que nous avons sous les yeux. L'intérêt de Yehawmelek à dresser en quelque sorte cet état des lieux en images ressortirait assez bien de la fin de l'inscription. Ce roi dévot n'a qu'une crainte, c'est qu'on vienne après lui, dénaturer les travaux qu'il a faits, et surtout lui en

[1] *Stèle de Mesa :* l. 3.

[2] C'est ce qu'a parfaitement compris et indiqué le premier un jeune archéologue dont la science déplore la perte prématurée, GEORGES COLONNA-CECCALDI, dans ses *Découvertes en Chypre* (Extr. de la *Rev. Arch.* 1872, p. 10 et 12).

[3] Hérodote II, 182. Cet Amasis prodiguait d'ailleurs assez volontiers son portrait; car nous voyons, dans le même passage, qu'il avait consacré à Héra de Samos deux autres icones de lui-même, en bois. Voir plus loin le rapprochement avec le décret de Rosette.

[4] Hérodote III, 37. Cf. Hesychius, Suidas, l'*Etymologicon magnum* etc. *s. v.* Déjà SCALIGER a comparé l'hébreu פתח et Πάταικος.

enlever la paternité. Comment pouvait s'effectuer ce plagiat qu'il s'efforce de conjurer? De deux manières : par l'érection d'une stèle portant une inscription mensongère; par la substitution de la statue de l'intrus, supprimant, ou dérangeant, celle de Yehawmelek, pour prendre sa place devant la statue de la déesse, et le privant ainsi du bénéfice si chèrement acheté de ce tête-à-tête permanent avec la divinité. Tels sont peut-être en effet les deux actes que vise la phrase comminatoire, si obscure, des lignes 13, 14. L'inscription de la stèle parerait autant que faire se peut, à la première éventualité, et la reproduction authentique des deux statues dessinée au-dessus parerait à la seconde. Le document plastique ferait foi au même titre que le document épigraphique, et serait destiné, comme lui, à constater, et à sauvegarder les droits de Yehawmelek quand il ne sera plus là pour les faire respecter.

Cette explication de פתח n'est hasardée ici qu'avec toutes les réserves qu'elle comporte. Bien qu'elle donne une solution relativement satisfaisante de plusieurs des difficultés de ce passage si diversement interprété, elle ne les résout pas toutes et elle est loin d'être elle-même à l'abri de toute critique. Ainsi, au premier abord, on est quelque peu choqué de voir la statue de la déesse dite *en face* de la statue du roi. L'inverse semblerait plus conforme aux bienséances, à l'étiquette liturgique; c'est, à proprement parler, le roi qui est devant la déesse, l'adorant devant l'adorée. L'on aimerait mieux qu'il y eût : *cette statue d'or ci,* ***devant laquelle*** (אש על פניו) est *ma statue que voilà.* Mais admettre une omission du suffixe, comme, par exemple, dans le אשל de la Ire inscription d'Oumm el-'awāmīd [1], est un expédient bien peu satisfaisant, d'autant plus que les suffixes sont toujours scrupuleusement exprimés dans notre inscription. Supposer qu'il s'agit d'une plaque d'or ciselée reproduisant [2] la scène gravée sur la pierre, ou même l'ensemble entier de la stèle, texte et image (= פתחי ז) est encore plus inacceptable. En somme, il ne faut pas perdre de vue qu'il s'agit, avant tout, de préciser la *position,* et, partant, l'identité de la statue de la déesse, relativement à un point pris en dehors d'elle, comme on vient de le faire immédiatement auparavant pour l'emplacement de l'autel d'airain.

Il y a un document qui me semble pouvoir être rapproché avec fruit de la stèle de Byblos, en ce qui concerne notamment ce passage épineux. C'est l'inscription de Rosette. On estimera peut-être que c'est descendre un peu bas et chercher un peu loin des analogies; mais ce sentiment de défiance ne tardera pas à se dissiper si l'on veut bien se rappeler que c'est à l'Égypte qu'il convient en toutes choses d'aller demander des renseignements sur la Phénicie; que cela est vrai principalement pour tout ce qui a trait au culte; que la figuration, si franchement égyptienne, de la déesse de Byblos nous y invite d'une façon expresse; et qu'enfin les usages religieux, dont le propre est un peu partout de se perpétuer par la tradition, n'ont jamais moins varié qu'en Égypte.

Entr'autres honneurs rendus à Ptolémée V Épiphane, le concile des prêtres égyptiens décide que l'on élevera au roi une *image* dans chaque temple, dans le lieu le plus en vue, image qui portera le nom de Ptolémée, et qu'*auprès de cette image* sera placé le dieu principal du temple lui présentant l'arme de la victoire, le tout disposé à la manière égyptienne: στῆσαι δὲ τοῦ αἰωνοβίου βασιλέως Πτολεμαίου . . . εἰκόνα ἐν ἑκάστῳ ἱερῷ, ἐν τῷ ἐπιφα[νεστάτῳ τόπῳ],

[1] L. 4 : pour אש לי.

[2] En poussant même, au besoin, l'hypothèse jusqu'à prêter arbitrairement à על פן le sens de *conformément à, pour copie conforme.*

ἢ προσονομασθήσεται Πτολεμαίου . . . ᾗ παρεστήξεται[1] ὁ κυριώτατος θεὸς τοῦ ἱεροῦ, διδοὺς αὐτῷ ὅπλον νικητικόν · ἃ ἔσται κατεσκευασμέν[α τὸν Αἰγυπτίων] τρόπον[2]. Voilà déjà qui ressemble assez à l'arrangement dont nous avons été amenés à discuter la possibilité pour l'image de Yehawmelek mise en présence de l'image de la déesse, qui est bien la κυριωτάτη θέος du temple national des Giblites. C'est également l'image du dieu qui est dite placée à côté de l'image du roi et non l'image du roi à côté de l'image du dieu.

Voici maintenant d'autres détails qui sont encore plus topiques et dont on ne saurait manquer d'être frappé : les prêtres décident en outre qu'on élevera au roi Ptolémée, dans chacun des temples, *une statue et un édicule dorés,* ξόανόν τε καὶ ναὸν χ[ρυσᾶ ἐν ἑκάστῳ τῶν] ἱερῶν[3]. LETRONNE[4] explique, avec CHAMPOLLION, qu'il faut entendre par εἰκών un portrait soit peint, soit sculpté en bas-relief : le groupe hiéroglyphique correspondant a pour signe déterminatif l'image d'un homme debout, coiffé du *Pchent* et costumé comme les rois qui sont si fréquemment représentés sur les bas-reliefs décoratifs des temples. CHAMPOLLION suppose que le ξοάνον est au contraire une statue en ronde-bosse, assise. LETRONNE ajoute[5] que le ξοάνον devait être une *statuette* de bois; il appartenait à la catégorie de ces *simulacra brevia* destinés a être sortis des temples et portés processionnellement à certaines fêtes, par les *pastophores,* avec l'édicule, ναός ou παστός, qui les renfermaient. Ces petites chapelles portatives étaient en bois doré, comme nous l'apprend Hérodote : τὸ δὲ ἄγαλμα ἐὸν ἐν νηῷ μικρῷ ξυλίνῳ κατακεχρυσωμένῳ[6]. Diodore de Sicile nous parle également de ces statues et de ces *naos* dorés : ἀγάλματά τε καὶ χρυσοῦς ναοὺς κατασκεύασασθαι[7].

Il faut avouer qu'ici encore l'on est bien tenté de croire que le passage de la stèle de Byblos concernant les objets indéterminés consacrés par Yehawmelek nous fait entrer dans un ordre d'idées analogues. Le décret de Rosette prend bien soin de décrire minutieusement ce *naos* de Ptolémée, pour qu'il ne soit pas confondu, dans le présent et dans l'*avenir,* avec des *naos* similaires qui pouvaient être à côté : ὅπως δ'εὔσημος ᾗ νῦν τε καὶ εἰς τὸν ἔπειτα χρόνον[8]. C'est peut-être pour empêcher aussi quelque confusion qu'à la fin de la stèle, Yehawmelek fait certaines recommandations à ceux qui, après lui, voudraient exécuter quelque travail du même genre dans le sanctuaire de la déesse. Nous reparlerons dans un instant de certains détails du *naos* doré de Ptolémée, à propos de ce qu'il convient de voir dans la ע[ר]ת d'or.

En somme l'on serait assez porté à chercher dans le פתח et la ערכת quelque chose comme l'*icone,* le *xoanon* et le *naos* de la stèle de Rosette.

Si ערכת n'est pas le *naos* lui-même, mais bien un *portique,* comme on l'a supposé, on pourrait voir le naos demandé dans cet énigmatique פתח.

M. MASPERO, qui avait déjà été consulté autrefois par M. E. RENAN sur l'ensemble de ce

[1] LETRONNE (*Comment.*, note 77) pense que le dieu était figuré *debout.* Peut-être cependant ne convient-il pas de s'attacher aussi rigoureusement au sens étymologique du verbe, qui répond exactement, avec ces deux nuances (*à côté* ou *en face*), au על פן de la stèle de Byblos.

[2] *Inscr. de Rosette,* l. 38, 39, avec les restitutions de LETRONNE.

[3] Id. id. l. 41.

[4] *Commentaire,* note 77.

[5] Id. id. note 81.

[6] Hérod. II : 63.

[7] Diod. Sic. I, 15.

[8] *Inscr. de Rosette,* l. 43.

passage rebelle, et aux lumières de qui j'ai fait un nouvel appel, compare maintenant l'égyptien *pethit* et ses diverses variantes [1].

Il serait possible, à la rigueur, sans avoir besoin de recourir à une langue étrangère, d'attribuer directement le sens d'édicule, *naos* etc. au mot sémitique פתח dans son acception ordinaire de *porte*. Les *naos* en question se présentent en effet toujours sous l'aspect d'une véritable *porte aveuglée par le fond,* et c'est peut-être bien là la conception primitive qui a présidé à l'adoption de ce modèle de niche servant aux dieux comme aux hommes. L'on conçoit dès lors que les Sémites aient appelé פתח ces espèces de pylones rentrant un peu dans les conventions de l'architecture feinte. Nous serions ainsi ramenés, avec une légère nuance cependant, à la première traduction de MM. DE VOGÜÉ et RENAN. L'interprétation de ערכת par *portique* y gagnerait en probabilité, et ce serait peut-être le cas de rapprocher le Ma'bed d'Amrith, avec sa cour sacrée, ou *hieron,* entaillée dans le roc, le *portique* qui l'encadrait, le *naos* qui se dressait au centre, et les *stèles* qui étaient encastrées dans les parois de la cour [2].

Remarquons encore que l'inscription de Rosette parle d'une façon parfaitement distincte de la stèle enregistrant le décret et les diverses mesures qu'il comporte : une *stèle en pierre dure,* écrite en caractères sacrés, locaux et grecs, qui *doit être placée auprès de l'image du roi toujours vivant* [3] : cela achève bien de nous montrer qu'il ne faut voir dans la stèle de Byblos que l'équivalent de la stèle de Rosette, et que ce serait faire fausse route que d'y chercher, sous forme d'appliques, les objets d'or mentionnés par Yehawmelek, objets dont la stèle n'a d'autre raison d'être que de constater l'exécution et la consécration, et non loin desquels elle était peut-être, elle aussi, posée. La stèle n'est là-dedans qu'un accessoire; elle ne fait pas partie intégrante de l'offrande, elle l'engistre. Ce n'est qu'un témoin, mais c'est un témoin important, qui valait surtout par sa position. Aussi cette position est-elle définie avec soin, dans le décret de Rosette. Sur la stèle de Turin, il est dit que cette stèle sera placée *sur le soubassement du temple,* τῆς κρηπῖδος τοῦ ἱεροῦ [4]. A côté de la stèle de Yehawmelek pouvaient s'élever d'autres stèles commémoratives des travaux de ses prédécesseurs et de ses successeurs. C'est peut-être là la cause de la préoccupation que manifeste Yehawmelek à la fin de son inscription : il redoute et s'efforce de prévenir quelque confusion à son détriment entre son œuvre et celle des autres.

Je crois avoir nettement établi, par l'absence caractéristique du pronom démonstratif, par la construction générale de cette partie de la phrase, et par la récapitulation des lignes 11 à 12, que la ע(ר)ת d'or n'était pas un objet distinct, mais qu'elle faisait corps avec le פתח. Qu'était-ce au juste? Je commencerai par faire remarquer que la lecture matérielle du mot n'est pas aussi sûre qu'on l'a admis jusqu'ici. La haste du second caractère, dont la tête est fruste, n'a pas l'inclinaison ordinaire du *rech;* la direction de cette haste est sensiblement la même que celle de la haste du *taw* qui suit immédiatement. Or la pente normale du *taw :* 𐤕 est l'inverse de celle du *rech :* 𐤓. Cette lettre douteuse pourrait être

[1] Avec interversions phonétiques. Le mot est-il foncièrement égyptien? Est-il impossible qu'il appartienne à cette catégorie nombreuse de termes sémitiques empruntés par l'égyptien?

[2] E. RENAN, *Mission de Phénicie,* p. 65, pl. X. Cavités destinées à servir de niches, ou à recevoir des plaques ou stèles.

[3] *Inscr. de Rosette,* l. 53, 54.

[4] *Stèle de Turin,* l. 31. Cf. LETRONNE, *Comment. sur l'inscr. de Ros.,* note 114.

aussi bien un *kaph* ou un *phé*. Je reviendrai tout à l'heure sur ce point, et m'occuperai pour le moment du mot lu ערת. J'estime qu'il faut renoncer, pour les raisons exposées plus haut, à l'explication par ער = עיר, *ville*. Le lexique hébreu n'offre alors rien de satisfaisant, car l'on ne saurait guères s'arrêter à עור, עורות[1] *peaux*, dans le sens de *revêtements* d'or. L'on a songé à recourir à l'égyptien et l'on a proposé de considérer ערת comme une transcription de , *ár'a*, et de ses variantes. Il s'agirait, dans cette hypothèse, du *disque ailé* dont, à l'instar de la stèle elle-même, aurait été surmontée la *porte*, פתח, élevée par Yehawmelek.

Cet ornement symbolique d'origine égyptienne figure en effet, presque constamment, sur les linteaux des portes monumentales observées en Phénicie. Mais on peut objecter, il me semble, à ce rapprochement que le mot égyptien en question désigne proprement, non pas le *disque ailé* — l'égyptien a pour cela d'autres termes bien définis — mais l'*uræus*, le σύραιος, le βασιλίσκος c'est-à-dire le, ou les petits serpents sacrés qui accompagnent souvent, mais pas toujours, non seulement le disque ailé, mais la coiffure des rois et des dieux. Il n'est pas très naturel d'admettre que les Sémites aient adopté, pour dénommer le disque ailé, un mot étranger qui n'a avec lui qu'un rapport tout à fait indirect et secondaire, puisqu'il ne s'applique qu'à un accessoire du disque, pouvant même faire parfois défaut.

De deux choses l'une : ou il faut entendre par ע(ר)ת signifiant *uræus*, autre chose que le *disque ailé;* ou la lecture du mot doit être modifiée conformément à la remarque paléographique consignée plus haut.

Dans ce dernier cas il faudrait lire עכת ou עפת. עכת est improbable. עפת serait assurément un excellent nom du disque ailé, car il se rattacherait de la façon la plus rationnelle à עוף, *voler*, עוף, *oiseau (aile)* : littéralement la *volante*, *volucer*, πετεινόν. Cette définition s'appliquerait à merveille, en particulier, à la forme franchement ornithologique de ce symbole, avec ses ailes et sa queue d'oiseau (prototype iconologique du Saint-Esprit, ou רוח קדש; l'épervier a été transposé en colombe); c'est cette forme qui semble avoir été le plus en faveur chez les peuples qui l'ont emprunté aux Égyptiens : Phéniciens, Assyriens etc. (L'emprunt de ce motif par les Assyriens me semble évident; c'est un argument archéologique important à faire valoir pour établir la réalité d'une influence de *l'Égypte sur l'Assyrie.*) Il est certain que ce symbole, si populaire chez les Phéniciens, qui l'ont prodigué sur leurs monuments, grands et petits, devait avoir un nom, et que ce nom pouvait être sémitique, bien que la chose fût d'origine égyptienne. D'ailleurs il semble que le mot עפת n'ait pas été inconnu aux Égyptiens, justement dans l'acception de disque ailé : , , , *'api*, *'ap*, עפי, עף. Les égyptologues le rapportent à une racine *'ap*, *'api*, voler[2]. Ce mot, il est vrai, qui ne paraît pas avoir été fort usité, peut, comme tant d'autres, avoir été pris, à une certaine époque, par les Égyptiens aux Sémites eux-mêmes. Le rapprochement n'en recevrait alors que plus de force, puisque nous aurions ainsi la preuve que עפת, ou עף, était bien, chez les Sémites, le nom courant du disque ailé.

Dans quel rapport serait alors la עפת d'or avec le פתח d'or qu'elle paraît avoir surmonté? Si le פתח est un objet de nature architecturale, nous nous trouverions encore une fois ramenés, par une autre voie, plus directe et plus sûre, à l'idée première de MM. VOGÜÉ

[1] Le mot se rencontre dans le grand tarif de Marseille, sous la forme ערת, identique extérieurement au vocable de notre stèle. (*Marseille* : l. 4, 6, 8, 10; cf. *Premier tarif de Carthage* : l. 2, 3, 4.)

[2] BRUGSCH, *Dictionnaire* s. v. Cf. *Revue Égypt.* I, 25 : *āpi* .

et RENAN : *le disque ailé surmontant la porte.* Si le פתח est une statue de la divinité, l'on pourrait songer à la coiffure de la déesse, telle qu'elle est figurée dans le registre supérieur, coiffure qui se compose du disque, non ailé, entre les deux cornes de vache[1] (attribut ordinaire de Hathor), et d'un oiseau[2] vu de profil, tourné à droite, posé sur la tête même de la déesse et semblant couver. Dans cette hypothèse se présente aussitôt à l'esprit le passage de Lucien[3] relatif au ξόανον mystérieux de Hierapolis, ce ξόανον d'or appelé σημήιον et surmonté de la colombe d'or qui joue un si grand rôle dans la légende de Sémiramis.

Que si au contraire l'on maintient la lecture ערת, en dépit des doutes que peut inspirer le *rech*, je serais tenté de recourir à une autre explication. ערת serait le *pluriel féminin sémitique* de ער, au sens précis d'*urœus : les urœus.* Il ne s'agirait nullement du disque ailé, où les *deux urœus*[4] ne sont en somme, comme je l'ai dit, que des éléments accessoires, mais plutôt d'une *rangée,* d'une *espèce de frise d'urœus dorés,* telle que celles qu'on remarque sur la corniche de nombreux monuments égyptiens et de monuments phéniciens d'imitation égyptienne. Chez les Égyptiens cette frise est d'un usage tellement répandu, qu'elle est caractéristique du signe hiéroglyphique déterminatif du *pylone,* ou de la *porte* , et aussi du *linteau* [5]. C'était devenu un motif presque banal de décoration architecturale, et le mot, comme il arrive souvent, avait pu finir par désigner le membre même d'architecture dont il était l'ornement pour ainsi dire obligé.

Pour fixer les idées, je donne ci-dessous la reproduction partielle d'une stèle du Louvre[6] nous montrant Osiris assis sur un trône dans un *naos* ainsi décoré :

Je ferai remarquer en passant combient la pose d'Osiris rappelle celle de la déesse de

[1] Cf. la κεφαλὴν ταύρου que, selon Sanchoniathon (ed. ORELLI, p. 34) Astarté la très grande avait placée sur sa tête, comme symbole de la royauté.

[2] M. DE VOGÜÉ a parfaitement montré que cette coiffure de la Baalat de Gebal, si profondément marquée au coin égyptien, s'est conservée dans les représentations de la déesse jusqu'à l'époque gréco-romaine.

[3] Lucien, *de Syria dea*, 33.

[4] Ce nombre, qui est le plus ordinaire, dans les figurations en bas-relief, impliquerait en outre l'emploi du duel.

[5] Il se trouve que la valeur de ce dernier mot est précisément ער, ערי, ce qui rappelle assez à propos notre ערת.

[6] Rez de chaussée C. 80.

Byblos sur la stèle. La comparaison sera encore plus frappante, si l'on ne perd pas de vue que le parèdre de cette déesse (Adonis) devait être morphologiquement à l'Osiris égyptien ce que la déesse elle-même est à Isis-Hathor.

Je signalerai, parmi les monuments phéniciens qui nous offrent ces frises d'uræus, deux fragments de Sidon conservés au Louvre et provenant l'un et l'autre, de la mission de M. E. RENAN [1]. Le premier, malheureusement très fruste, est une sorte de dalle sculptée en bas-relief et représentant une figurine, apparemment une divinité, assise de profil, à gauche, dans une petite *cella* carrée, surmontée d'une corniche que couronne elle-même une rangée d'une douzaine d'uræus:

J. J. Storck

Le second consiste dans la partie supérieure d'un petit naos du même genre (le haut du défoncement rectangulaire, formant niche, est encore visible), orné de la même frise d'uræus, et, en plus, du globe ailé [2].

Qui sait si ce n'est pas à des monuments de ce genre, de taille variable, que les Phéniciens appliquaient le nom de פתח?

L'on constate la même frise d'uræus sur l'une des deux *cella* monumentales d'Amrith [3], si élégamment reconstituée par M. THOBOIS. Elles persistent encore, plus ou moins altérées dans le détail, sur des monnaies syriennes, comme couronnement de *naos, pastos, cella* etc.... Je citerai notamment une curieuse monnaie d'Ascalon portant, au revers, une représentation qui a beaucoup intrigué les numismatistes [4]; j'y reconnais un monument de cette catégorie, une façade de temple, avec les frises d'uræus extrêmement défigurées. Je me demande même si ce détail bizarre de l'architecture du temple juif que nous a conservé la description de

[1] E. RENAN, *Mission de Phénicie*, p. 365, 366. Voyez encore (p. 26, et pl. IV, n° 4) un fragment d'une frise d'uræus colossale à Aradus; et (p. 541) un fragment de stèle provenant de Tyr, à couronnement analogue à celui du fragment de Sidon.

[2] Je retrouve dans mes notes l'indication d'un troisième fragment analogue, également au Louvre, mais que je ne puis autrement désigner parce qu'il ne porte pas de numéro.

[3] E. RENAN, *Mission de Phénicie*, pp. 62—70, pl. IX et X. L'une d'elles avaient des *colonnes*, aujourd'hui disparues, et un *auvent* en pierre se projetant en forme de *toit*. Serait-ce là une ערכת avec les עמדם et la מסכנת?

[4] DE SAULCY, *Numismatique de la Terre Sainte*, pl. X, n° 8 et 9.

Fl. Josèphe, à savoir les prétendues *broches d'or* dont était hérissé le faîte de l'édifice, ne nous cacherait pas un dispositif de cette espèce [1].

Je compléterai ces divers rapprochements par la reproduction d'un monument fort instructif. C'est un de ces petits édicules, sortis en si grand nombre de l'île de Sardaigne, et dont quelques-uns ont été dessinés dans le mémoire de A. DELLA MARMORA sur les antiquités sardes. C'est à ce recueil que j'emprunte le dessin ci-dessous [2]:

Nous y retrouvons notre motif égyptien de la frise d'uræus associé, de la façon la plus intéressante, à une ordonnance d'un hellénisme indiscutable. Il est permis d'y voir ce qu'était devenue, à une époque relativement basse, cet art phénicien de Sardaigne, si fortement empreint d'égyptien. Nous avons, en effet, sur un autre édicule du même genre, une inscription phénicienne [3]. Je ferai remarquer le disque ailé qui décore l'épistyle au-dessous de la frise d'uræus : c'est à peu près la même disposition que sur le fragment de Sidon cité plus haut. C'est peut-être bien là l'origine réelle du *fronton* grec et de ce nom singulier qui désigne ce membre d'architecture, ἀετός, *l'aigle* : il ne faut pas oublier la valeur *ornithologique* du disque ailé, avec ses ailes et sa queue d'*épervier*, ornement symbolique presque obligé de tout entablement de porte ou de façade [4].

Ici encore l'inscription de Rosette mérite d'être consultée. Elle décrit minutieusement l'ornementation qui devait couronner l'édicule d'or portatif contenant le ξόανον de Ptolémée: *qu'il soit surmonté* (ἐπικεῖσθαι), dit-elle, des *dix basilies d'or du roi, devant lesquelles sera placé un aspic* (ἀσπίς), *comme à toutes les basilies aspidoïdes, sur les autres édicules;* qu'au milieu on place la *basilie* appelée *pchent* etc. [5]. LETRONNE [6] a parfaitement reconnu dans cet *aspic*, l'uræus qui se dresse en avant des coiffures royales ou divines. L'égyptien porte à cet endroit: *les couronnes ornées d'aspic* étant sur les chapelles [7]. Il semble bien qu'il s'agit d'une véritable frise d'uræus d'or, ou dorés, analogue à celle dont j'ai parlé plus haut.

Je n'ai rien à proposer pour les mots, si difficiles à lire et à traduire, qui s'étendent entre ע(ר)ת חרץ et אש על פתח. Si l'on admet אבך, *pierre*, qui n'est rien moins que prouvé,

[1] Fl. Josèphe, *Guerre Juive*, V, 5, 6 : Κατὰ κορυφὴν δὲ χρυσέους ὀβελοὺς ἀνεῖχε τεθηγμένους. Fl. Josèphe assure gravement qu'elles étaient destinées à empêcher les oiseaux de se poser sur l'édifice et de le souiller.

[2] A. DELLA MARMORA, *Sopra alcune antichità Sarde*, Tav. B : *f.* — Cf. p. 135.

[3] *Op. cit.* Tav. B : *e* et *e bis*.

[4] Cf. encore, à ce point de vue, sur la même planche l'édicule *g*. En général l'on explique ce nom d'ἀετός par la ressemblance qu'aurait le fronton grec avec les ailes de l'aigle, ou par l'habitude, d'inscrire l'image de cet oiseau dans le tympan triangulaire. Cf. à ce sujet CHIPIEZ, *Hist. crit. des orig. et de la form. des ordres grecs*, p. 199.

[5] *Inscr. de Ros.* ll. 33—44.

[6] *Comment.* note 86.

[7] CHAMPOLLION, *Gramm. Égypt.*, p. 337.

je préférerais y voir la spécification de la matière de la תכ(ת), qui serait un objet, ou une partie d'objet déterminé, et non une préposition pour תך *(à l'intérieur de)*. Sans accepter la lecture et l'interprétation de ce dernier mot par כפת, *coupole*, l'on pourrait, ici encore, songer à la *cella* dont j'ai été amené plusieurs fois à discuter l'existence, une *cella* de pierre comme la *cella* d'Amrith.

Je terminerai la discussion relative à cette description, à la fois si obscure et si importante, des travaux exécutés par Yehawmelek dans le sanctuaire de la déesse de Gebal, en signalant une curieuse indication qui, pour être puisée à une source relativement moderne, n'en mérite peut-être pas moins quelque attention. Au XIIe siècle de notre ère, le voyageur juif Benjamin de Tudèle, en se rendant à Beyrouth, passa par Djebaïl (qu'il nomme גביל), l'antique Byblos, alors occupée par les Génois. Il y vit encore ce qu'il appelle le lieu du sanctuaire des *Ammonites* (sic), avec l'idole des Ammonites, assise sur une *cathedra* ou un *trône* (כסא), *en pierre dorée.*

A ses côtés, à droite et à gauche, étaient deux figures de femmes assises, et, *devant l'autel* où, du temps des Ammonites, l'on faisait les sacrifices et l'on brûlait l'encens [1]. Il est certain que ce passage a dû être inspiré par la vue de quelque monument antique qui existait encore à l'époque des Croisades, et qu'il ne serait peut-être pas impossible de retrouver même aujourd'hui, peut-être bien un bas-relief dans le goût égyptien, avec une triade composée d'une divinité mâle (Osiris — Adonis [2], Moloch) assisté de deux parèdres femelles (Isis, Hathor [3]). Ce monument pouvait appartenir au vieux sanctuaire de Byblos et se rattacher à des idées mythologiques et rituelles du même ordre que celles que nous constatons sur notre stèle.

L. 6. — L'on est d'accord pour introduire dans la phrase, avant הערכת, une coupe qui soustrait les mots suivants à l'action verbale du premier פעל אנך, et les fait dépendre du second qui vient un peu plus loin : *J'ai fait cet* ***autel*** *... et ce* פתח *... avec le .... qui est au-dessus; cette* ערכת(?) *avec ses colonnes, les ... qui sont au-dessus et son toit, c'est moi (aussi) Yehawmelek, roi de Byblos qui (l')ai fait(e). Car etc...* La légitimité de cette coupe ne me paraît pas absolument établie; j'aimerais mieux ne faire du tout qu'une seule phrase en mettant un point après מספנתה, avec פעל en reprise : *J'ai fait ... cet autel, ... ce* פתח ... et *cette ...* ערכת. *C'est moi Yehawmelek qui (l')ai fait* (tout cela), *parce que* etc... Le régime de פעל ne serait pas matériellement exprimé, ou se composerait de tout l'ensemble des travaux qui viennent d'être énumérés. Cela me semble donner à la phrase plus d'ampleur et à la pensée une suite plus logique. L'enchaînement général des idées, depuis le commencement, serait à peu près celui-ci : « J'invoque la déesse et je lui offre ce sacrifice dédicatoire, » parce que j'ai fait tels ou tels objets; et ces objets je les ai faits pour elle, parce que » chaque fois que je l'ai invoquée, elle m'a exaucé. »

L. 8 : פעל לי נעם. — *Elle m'a fait du bien,* elle m'a été favorable. Le phénicien

[1] Benjamin de Tudèle, éd. ASHER, p. 60 et כח : ושם מצאו מקום הבמה שהיא לבני עמון בימים ההם ושם שקוק בני עמון ישב על קטרינא הנקרא כסא והוא עשוי מאבן ומצופה הב ושתי נשים ישבות מימינו ומשמאלו מזה אחת ומזה אחת ומזכח לפניו שהיו מזבחין ומקטרין לפניו בזמן בני עמון.

[2] Adoré positivement à Gebal, comme cela résulte de Lucien, *de Syr. dea*, 7. Cf. Eustathe, *ad Dionys*, v. 912 : Ἡ δὲ Βύβλος ... Ἀδώνιδος ἱερά. (Citant Strabon XVI, 2 : 18.)

[3] Ou Nephthys. Cf. encore la triade Isis, Nephthys et Horus. Les représentations funéraires offrent très fréquemment une scène tout à fait semblable, y compris l'autel d'offrandes.

semble avoir prêté au mot נעם le sens spécial de *bon,* טוב; la stèle de Byblos vient sur ce point confirmer ce que nous apprenaient la Ie inscription d'Oumm-el-'Awāmīd [1], et la bilingue de Larnax Lapithou [2]. الله ينعم عليك, disent encore les Arabes. نعيم الله, ce sont les faveurs, les bienfaits dont Dieu comble ses serviteurs.

Nous avons vu plus haut que, selon l'auteur du traité d'Isis et d'Osiris [3], l'un des noms donnés à l'Astarté reine mythique de Byblos était Νεμανοῦν (à l'accusatif); l'on a déjà reconnu dans ce vocable la racine נעם et on l'a expliqué par des formes נעמה, נעמת, *la gracieuse, l'aimable,* au sens esthétique du mot, en y voyant une épithète caractéristique de la grâce et de la beauté de l'Aphrodite phénicienne. Ne serait ce pas plutôt un vocable exprimant la bonté et la mansuétude de la déesse envers ceux qui, comme Yehawmelek, l'imploraient, et l'imploraient peut-être précisément en se servant de ce vocable?

No'MAN, ANÉMONE, MEMNON. — Je suis porté à croire qu'Adonis lui-même a été populaire en Syrie sous le nom de נעמן, nom qui, selon moi, a persisté dans la légende arabe-syrienne sous la forme نعمان *No'mān.* J'exposerai un jour cette idée en détail; voici, en attendant, quelques indications. Ce No'mān, qui n'a rien de commun avec le roi arabe de Hira vient, par deux fois, recouper d'une façon singulièrement topique la fable d'Adonis.

Adonis fut changé, comme l'on sait, en *anémone;* cette fleur *purpurea, sanguinea* etc. est censée être née du sang d'Adonis ou des larmes de Vénus pleurant sa mort. L'on explique en général, avec les anciens [4], ἀνεμώνη par ἄνεμος, *vent,* et Ovide lui-même a en vue cette étymologie, quand il nous raconte comment Adonis fut métamorphosé en cette fleur éphémère, dont la fragilité et l'éclat symbolisaient l'existence prématurément tranchée du jeune dieu syrien:

. . . . Flos de sanguine concolor ortus,
Qualem, quæ lento celant sub cortice granum,
Punica ferre solent: brevis est tamen usus in illo.
Namque male hærentem et nimia levitate caducum
Excutiunt idem, qui præstant nomina, venti [5].

Il est permis de se demander s'il n'y a pas là une paronomasie, et si cette curieuse tradition, qui touche d'un côté au rôle de certaines fleurs emblématiques dans le rite adonisiaque [6], ne visait pas le nom de *Nā'man, No'man,* exactement comme celle qu'Ovide rappelle à l'appui — le changement de la nymphe infernale *Minthé* [7], en *menthe* — visait le nom même de l'enfer égyptien : *Amenti* [8]. Il est en effet bien remarquable que les *anémones* sont encore aujourd'hui, en Syrie, *les fleurs de No'man,* ou du *No'mān :* شقايق النعمان. Bien entendu le nom est expliqué de la façon la plus simple par les Arabes : le roi de Hira aurait le premier introduit la culture de ces fleurs; mais *No'man* et ἀνεμώνη se

[1] L. 6 : שם נעם.
[2] L. 5 : מול נעם[ל].
[3] Plut. *de Is. et Os.* XV. Cf. ce que dit Eusèbe dans ses Chroniques (tr. de St. Jérôme, p. 7 : *Noema* quam et ipsam aliqui dicunt Minervam. EBERS (*Aeg.* I, 173), qui explique comme moi *Saôsis,* veut voir aussi dans Νεμανοῦς un mot égyptien.
[4] Pline *Hist. Nat.* 23, 24 : flos nunquam se aperit, nisi *vento spirante, unde et nomen accepere.*
[5] Ovide, *Métamorph.* X, 735 sq. Nicander *ap. Schol.* Theocr. 5, 92. D'autres disent que ce fut la rose. BION (I, 66) fait naître la rose du sang d'Adonis et l'anémone des pleurs de Vénus.
[6] Cf. les *jardins d'Adonis* Ἀδώνιδος κῆποι.
[7] Ovide, Metamorph., X, 729.
[8] Voir sur ce sujet mes observations dans la *Revue Archéologique,* Janvier 1879, p. 36, en note.

ressemblent trop pour que l'on prenne cette dernière fable pour argent comptant. La fleur de No'man n'est autre chose que la fleur d'Adonis.

L'anémone devait être une Αδονηΐς au même titre que la laitue. La consécration de l'anémone à Adonis est bien conforme à ce que nous savons du culte de ce dieu, et particulièrement de ces fameux *jardins d'Adonis*, Ἀδώνιδος κῆποι[1], dont l'usage n'était pas moins répandu en Grèce qu'en Orient. Ils consistaient en plantes tendres et délicates, en boutures, en graines hâtives, fleurs, légumes, salades, branches à fruits, que l'on plantait, ou semait, dans des pots de terre, des paniers, des corbeilles. Ces petites plantations improvisées, graines à peine levées, branches sans racines, ne tardaient pas à se flétrir; on les jetait alors dans les sources ou dans la mer, avec toutes sortes de manifestations de douleur; leur existence éphémère était censée figurer celle du dieu lui-même.

Je crois retrouver une allusion très nette à cette pratique si populaire dans un passage de la Bible où l'on n'a pas encore songé à la reconnaître, et où précisément apparaît notre vocable נעמן. C'est au dix-septième chapitre d'Isaïe, verset 10:

כי שכחת אלהי ישעך וצור מעזך לא זכרת על־כן תטעי נטעי נעמנים וזמרת זר תזרענו:

«Parceque tu as oublié le dieu de ton salut et tu ne t'es plus souvenu du rocher de »ton refuge; *car* tu as planté les plantations des *Na'man* et tu as semé la bouture (de »l'étranger).»

Généralement l'on a entendu ce passage, qui ne laisse pas d'offrir plusieurs difficultés, d'une façon toute différente. On a fait de la seconde phrase, commençant par על־כן, une *proposition consécutive* à la précédente : Tu as oublié ton dieu, *c'est pourquoi, à cause de cela, tu planteras et tu sèmeras* (pour ne rien récolter, comme il sera dit au verset suivant). Je ne suis pas de cet avis : על־כן n'exprime pas la *conséquence* mais la *cause;* il a ici la valeur *explicative* qu'il possède souvent : *car, parceque*[2]. נעמנים a été pris par les exégètes comme une simple épithète : des plantations agréables, *plantationes amœnitatum,* i. e. *amœnæ*[3], ce qui est bien faible; d'ailleurs le mot, à cette forme, ne se rencontre pas ailleurs[4], et, de plus, la valeur laudative de נעמנים est en plein désaccord avec la valeur manifestement pejorative du terme parallèle זר. La suite va nous faire voir de quoi il s'agit en réalité; elle s'adapte singulièrement bien à l'interprétation nouvelle que je propose. Nous lisons en effet au verset 11:

ביום נטעך תשגשני ובבקר זרעך תפריחי נד קציר ביום נחלה וכאב אנוש:

«En (un) jour tu fais pousser ce que tu as planté, et en (un) matin tu fais épanouir »ce que tu as semé; et la moisson s'en va au jour de la cruelle (blessure) et de la doulou»reuse affliction.»

Ce verset vise aussi clairement que possible le second acte de la cérémonie adonisiaque qui consistait à jeter à l'eau les «jardins» fanés, image du jeune dieu frappé mortellement, le tout accompagné de lamentations sacrées. Ce que veut dire par là le prophète, blâmant Israel d'avoir adopté les pratiques idolâtres de ses voisins, et raillant en même temps ces pratiques, c'est ce que dit en d'autres termes le proverbe grec : ἀκαρπώτερος Αδώνιδος κήπων.

[1] Cf. MEURSIUS, *Græcia feriata* s. v. Αδώνια, et RAOUL ROCHETTE, *Mémoire sur les jardins d'Adonis* (*Revue Archéologique*, I^e série VII, à partir de la p. 105). On trouvera là toutes les références aux auteurs anciens.

[2] Il équivaut alors à על־כן אשר, *par cela que.* Cf. GESENIUS, *Thes.* s. r. כון.

[3] GESENIUS *Thes.* s. v.

[4] Excepté comme nom propre.

Ce passage obscur, qui a été fort diversement expliqué, me paraît, si on l'éclaire à cette lumière, prendre une vie et une couleur des plus satisfaisantes.

La זמורה est proprement une branche chargée de fruits, un sarment de vigne. Le mot revient de nouveau, et cette fois à propos d'un acte dont on ne saurait méconnaître le caractère religieux, au chapitre VIII, verset 17, d'Ezechiel : *et ils approchent la zemorah de leur nez,* nous dit le prophète, en nous montrant les hommes qui se prosternaient devant le soleil levant, dans le temple de Jérusalem. Les commentateurs modernes voient là un acte emprunté au rite perse et comparent cette *zemorah* au *barsom,* ou faisceau sacré de baguettes. Je ne partage point leur sentiment; ici encore j'estime qu'il s'agit d'une cérémonie se rattachant à la célébration des mystères et de la passion d'Adonis. En effet, Ezechiel vient de nous montrer, immédiatement auparavant [1], le temple de Jehovah livré à toutes les abominations du culte de Tammouz, autrement dit d'Adonis. Par conséquent la *zemorah* appartient bien à ce dernier culte, et nous sommes plus que jamais autorisés à chercher dans les נטעי נעמנים, qui lui sont associés dans le passage d'Isaïe, l'équivalent des jardins d'Adonis-Na'amon, et de ces fleurs sans durée dans la catégorie desquelles se rangent les شقايق النعمان. Il en résulte un argument de plus en faveur de l'explication de نعمان, et *anémone,* par *Na'aman,* ou *Na'mon,* vocable d'Adonis parallèle au vocable Νεμανοῦς de sa parèdre inconsolable.

Autre fait montrant que *no'mān* ou *en-no'mān* n'est pas une simple déformation populaire de ἀνεμώνη, et nous cache bien un vieux dieu phénicien. Au sud de la ville d'Acre vient se jeter dans la mer un petit fleuve qui a nom *nahăr Na'mān* ou *No'mān,* نهر نعمان, le fleuve de No'mān. Or dans les géographes anciens ce fleuve est appelé *Belus,* c'est-à-dire *Baal* [2]; comme beaucoup d'autres fleuves de la côte syrienne il porte le nom même d'un dieu; ici *No'mān* est l'équivalent de *Baal,* de Baal-Adonis; c'est ainsi que le *fleuve Adonis,* voisin de Byblos, est devenu un *fleuve d'Ibrahîm* (نهر ابراهيم), qu'un autre Belus de Palestine, le *nahăr Baal* [3] de Yabné, est devenu, comme je prouverai un jour, un *fleuve de Ruben, nahăr Roubîl,* نهر روبيل etc... : Ce n'est pas tout. Acre, ou Ptolémaïs, était célèbre par son tombeau de *Memnon,* situé sur les bords même du Belus [4]. Ce *Memnonium,* comme tous les autres Memnonia de Syrie, était un saint-sépulcre d'Osiris-Adonis, monument congénère de celui qui s'élevait à Byblos même [5]. L'origine de ce nom de Memnonium, mis en rapport avec le monde syrien, a toujours préoccupé les savants; je crois que c'est une transcription, légèrement altérée, à dessein (pour la ramener au nom fameux de Μέμνων), de l'épithète *Na'mān* ou *Na'mon,* vocable d'Adonis.

Ce sanctuaire d'Acre s'est conservé, au même lieu, dans le sanctuaire, extrêmement vénéré, de *neby Ṣāleḥ,* prophète fabuleux qui, comme je l'ai montré ailleurs [6], est, dans la tradition syrienne moderne, l'héritier direct d'Osiris-Adonis : neby Ṣāleḥ est le père de *neby Ṣiddîq* صديق, c'est-à-dire du dieu phénicien Σάδυκος [7]; la légende a conservé le souvenir de

[1] Ezech. VIII, 14.
[2] Pline *Hist. N.* XXXVI : 26 = Βήλαιος ap. Fl. Josèphe, *G. J.* II, 10 : 2.
[3] הר הבעלה est une faute de copiste pour נהר הבעלה dans Josué XV, 11, ainsi que j'établirai.
[4] Fl. Jos. *G. J.* II, 10 : 2.
[5] Lucien, *de Syr. dea* 7.
[6] *Horus et St. Georges,* p. 50.
[7] *Juste, justicier* (vainqueur). Correspondant à Horus, et particulièrement à Horus *le justicier:* . Voici les équivalences mythologiques de ce couple primordial composé *du père et du*

sa fin tragique et elle voit encore dans les veines *rouges* du calcaire la trace de son *sang divin*. Le surnom de *Sāleḥ*, صالح *(le bon, le vertueux)*, est identique au surnom égyptien d'Osiris : *Ounnowré* [1], et nous marque clairement le sens du surnom de son ancêtre : *No'mān*, et, par suite, du vocable synonyme de la déesse associée à Osiris-Adonis : c'est l'idée de *bonté* et non de *beauté* qu'il convient d'y chercher.

אית. — L'*aleph*, bien que fruste, n'est pas à mettre en doute. Nous constatons plus loin, l. 15, la même orthographe, אית, de cette particule, marque d'accusatif déterminé. Il y a peut-être lieu d'attacher plus d'importance qu'on ne l'a fait à la variante orthographique que nous fournit l'inscription pour cette particule remplissant, à ce que l'on croit, une même fonction grammaticale : aux lignes 3 et 7, elle est écrite את, sans *yod*. Ainsi nous avons, sur quatre cas, deux fois אית et deux fois את. Est-il téméraire de se demander si cette différence orthographique est purement accidentelle; si elle ne nous manifeste pas une différence dans l'état phonétique de la particule, différence tenant peut-être elle-même à une variation dans l'état grammatical? L'on est tout d'abord frappé de ce fait que, dans les deux cas, אית régit un nom ou un mot *masculin :* אית יחומלך, *Yehawmelek*, et : אית האדם הא *ledit homme;* tandis que את régit un *féminin :* את רבתי. A ne s'en tenir qu'à la stèle de Byblos, l'on serait autorisé à induire de là que אית s'employait en phénicien, ou tout au moins dans certains dialectes phéniciens, avec les formes masculines, et את avec les formes féminines [2]. Je n'avance nullement la chose comme certaine, je me borne à appeler l'attention sur cette possibilité. La première chose à faire serait de contrôler cette remarque par les autres textes phéniciens. Quelques-uns d'entre eux peuvent paraître fournir une contre-indication; ainsi dans l'inscription d'Echmounazar, l. 4 [3], nous avons אית חלת; il est vrai que ce nom est peut-être un de ces masculins à forme féminine que semble avoir possédés le phénicien, témoins : ממלכת [4], et le pronom masculin pluriel de la troisième personne : המת, dont j'aurai plus tard à montrer l'existence dans la même inscription d'Echmounazar [5]. En tout cas l'on peut toujours répondre que le dialecte de Sidon n'observait pas les mêmes nuances délicates que le dialecte de Gebal, car ce mot חלת est justement suivi, dans l'inscription d'Echmounazar [6], du déterminatif masculin ן, là où la stèle de Byblos aurait probablement mis וא, comme elle le fait après ערכת [7]. Quatre fois [8] l'inscription d'Echmounazar fait usage de את, mais c'est alors un tout autre mot, la préposition et non la particule. Il faudrait encore examiner de près les passages, matériellement douteux, de l'inscription de Larnax Lapithou [9] et du tarif de Marseille [10]. La confusion entre les deux formes a pu d'ailleurs

fils : en Égypte : *Osiris* et *Horus;* en Phénicie : *Adonis et Sadyk;* dans la légende encore vivante : *Ṣāleḥ* et *Ṣiddîq*.

[1] *L'être bon.*

[2] Et peut-être aussi avec les formes plurielles.

[3] Cf. l. 7.

[4] Aussi précédé de אית, l. 10. A la l. 9, si la lecture ממלכת est admise, remarquez la forme masculine de l'épithète אדר.

[5] Ll. 11 et 22. Cf. Tarif de Marseille, l. 17.

[6] L. 11.

[7] Ll. 6 et 12.

[8] Ll. 4, 8, 9, et 20. A la ligne 9, si l'on coupe אתם, l'on rentrerait dans le cas d'un *pluriel*.

[9] L. 4. L'*aleph* est fruste; mais d'après la copie de M. DE VOGÜÉ il n'y a place que pour une lettre.

[10] L. 21.

s'établir de bonne heure, surtout dans certains dialectes; elle aurait été complète dans le punique qui écrit את devant des masculins incontestables à l'accusatif[1].

De toute façon je ne pense pas qu'on doive négliger dans notre inscription la variante orthographique de אית et de את et la tenir pour indifférente. Si l'on se refuse à l'attribuer à une cause du genre de celle dont je viens de parler, il faudrait peut-être aller jusqu'à admettre que את est, comme dans l'inscription d'Echmounazar, la préposition, parfaitement distincte, de la particule, et que קרא את est l'équivalent de l'hébreu [2] קרא ב, קרא בשם, et de l'araméen קרא ל[3], le verbe étant intransitif et gouvernant son régime non pas directement, mais par le ministère d'une préposition.

L. 8 à 10. — Le *Domine salvum fac regem* des Giblites, commençant au milieu de la ligne 8, offre avec le Psaume XX, et surtout avec le Psaume XXI, des affinités frappantes qui valent la peine d'être relevées. Certes, les prières officielles dites, par ordre supérieur, à Jérusalem, pour la conservation et le salut du roi de Perse[4], à l'époque même où le peuple de Gebal appelait sur la tête de son propre souverain, vassal des Achéménides, la bénédiction de la déesse nationale, devaient étrangement ressembler et à ces deux Psaumes et à la teneur de ce passage de la stèle. De même que Yehawmelek se donne comme investi (lui et sa race?) par la déesse elle-même du pouvoir royal (אש פעלתן הרבת ממלכת על גבל), de même le monarque du Psaume XX est sacré roi par Jehovah qui, de sa propre main, *pose sur sa tête la couronne d'or fin :* תשית לראשו עטרת פז[5]. Les Giblites appellent sur leur roi les bénédictions de la déesse : תברך בעלת גבל; l'auteur du Psaume dit : תקדמנו ברכות[6]. Les Giblites supplient la déesse de *prolonger les jours du roi :* ותחוו ותארך ימו ושנתו; dans le même Psaume, le roi a demandé à Jehovah de le faire vivre et Jehovah a *prolongé ses jours :* חים שאל ממך נתתה לו ארך ימים[7]. Non seulement les idées, mais les termes sont identiques : cf. נתתה לו ארך et [לו הרבת] ותתן. Il n'y a pas jusqu'à la formule finale d'imprécation qui ne se retrouve presque textuellement dans ce Psaume qu'on dirait un écho de notre inscription : פרימו מארץ תאבד וזרעם מבני אדם[8]. Il y a peut-être à chercher dans ces similitudes, dont on ne saurait contester l'évidence, une indication sur l'âge réel du Psaume XXI.

תחוו : *Qu'elle le fasse vivre.* — L'expression peut paraître une superfétation, à première vue, puisqu'il est dit, à côté, en toutes lettres : *qu'elle prolonge ses jours et ses années sur Gebal.* Mais en réalité les deux souhaits sont distincts et ne font pas double emploi : le premier se rapporte à la durée de la *vie* du roi d'une façon absolue; le second à la durée de son *règne,* ce qui est bien différent, car l'on peut concevoir telle vicissitude qui priverait le roi de la couronne sans le priver de la vie. Tous ces petits roitelets, inféodés à l'empire perse, n'étaient pas et ne se sentaient point fort solidement assis sur leurs trônes. Ils

[1] SCHROEDER, *Phön. Gr.*, p. 213. Cf. p. 29, 179.

[2] Se construit aussi avec אל, ל, על.

[3] Cf. les inscriptions palmyréniennes citées plus haut à propos du mot εὐξαμένη dans une inscription grecque de Byblos.

[4] Cf. par exemple Esdras VI : 10.

[5] Ps. XXI : 4.

[6] Ps. XXI : 5.

[7] Ps. XXI, 4. Cf. 3 : תאות לבו נתתה לו.

[8] Ps. XXI, 11. Cf. Echmounazar, et particulièrement ll. 11—12, pour l'image complète de la *semence,* de la *racine* et du *fruit* figurant la postérité du coupable exterminé.

dépendaient non-seulement d'un caprice du pouvoir central, mais du bon plaisir de l'administration provinciale; un mot du satrape, un geste du grand roi suffisait pour les renverser, sans parler des mouvements populaires plus ou moins spontanés. L'histoire de la Phénicie sous la domination des Achéménides nous montre combien était précaire la position de ces principicules. C'est peut-être quelque incident politique de ce genre qui explique pourquoi le père de Yehawmelek n'est pas qualifié de roi. Le second vœu des Giblites est donc on ne peut plus en situation. Ils supplient la déesse de leur conserver leur roi, d'abord en prolongeant son existence, ensuite en prolongeant son règne. Cette vue paraît explicitement confirmée par la phrase suivante qui correspond membre à membre aux deux propositions que je viens d'énoncer, comme le fait ressortir le parallèle ci-dessous:

I תברך בעלת גבל אית יחומלך מלך גבל ותחוו | ותארך ימו ושנתו על גבל כמלך צדק הא
II ותתן [לו הרכת בע]לת גבל חן לען אלנם | ולען עם ארז ז וחן עם אר[ז.....

Puisse le roi vivre longtemps — et que pour cela la déesse lui fasse trouver grâce aux yeux des dieux; puisse-t-il en outre régner longtemps sur Gebal, car c'est un roi juste — et pour cela que la déesse lui concilie l'affection du peuple de Gebal, c'est-à-dire de ses sujets, et la faveur d'un autre peuple, c'est-à-dire de ses maîtres. L'on a vu, en effet, avec raison, dans ces derniers mots, malheureusement incomplets, une mention de la nation perse. A l'appui de cette idée de la divinité faisant trouver grâce aux yeux d'un peuple étranger, l'on peut comparer le passage biblique : *Et je ferai trouver grâce à ce peuple,* dit Jehovah, *aux yeux des Égyptiens,* [1]ונתתי את־חן העם הזה בעיני מצרים. La similitude de l'expression העם הזה avec עם ארץ ז, est à noter.

Je pense qu'il y a en outre, dans l'emploi du mot תחוו, une allusion voulue à la signification du *nom même* de Yehawmelek : *celui que Moloch fait vivre* (יחו). Une telle allusion est bien dans le goût antique. J'ai déjà relevé autrefois une paronomasie tout à fait semblable dans l'inscription de Mesa, où le roi de Moab joue sur son propre nom משע, *sauvé,* aux lignes 3, 4 : במת [י]שע כהשעני, *sanctuaire du salut* (ou de *Mesa*), *parcequ'il m'a sauvé* etc.

מלך צדק הא(כ). — *Car c'est un roi juste.* Il est curieux de voir ainsi la justice royale expressément définie comme une vertu qui mérite de trouver sa récompense auprès des dieux et des hommes. Cette proposition est une très intéressante contribution à nos connaissances des idées morales chez les Sémites. L'inscription de Rosette, dont nous avons déjà fait ressortir, au point de vue matériel, le remarquable accord avec les données de notre stèle, peut nous fournir encore ici d'instructifs rapprochements. Il faut lire dans le texte cet éloge détaillé des bienfaits et de la *philanthropie* de Ptolémée motivant les honneurs publics et divins qui lui sont rendus. Parmi tant de qualités, sa *justice* n'est pas oubliée : ὁμοίως δὲ καὶ τὸ δίκαιον πᾶσιν ἀπένειμεν [2].

L. 11 à 12. — L'on a proposé de restituer à la fin de la ligne 11 et au commencement de la ligne 12, soit : [עלת מ]זבח נחשת ז, soit [עלת מ]קם ז. La première restitution est beaucoup trop longue pour remplir le vide disponible; la seconde est inadmissible, car le *zaïn* encore visible après le *mem,* à la fin de la ligne, peut être tenu pour certain. Je propose:

[1] Exode III : 21. Cf. id. XI : 3; XII : 36. Genèse, XXXIX : 21.
[2] Inscr. de Rosette, l. 19.

[עלת מזבח זן, ce qui remplit exactement la lacune, comme j'ai pu m'en assurer en y reportant matériellement les mots restitués dans les dimensions de l'original, et ce qui s'accorde d'autre part avec le contexte. Seul, le mot נחשת n'a pas été répété. Nous avons ici, comme je l'ai déjà démontré plus haut (l. 3 à 6), la récapitulation des *trois œuvres* du roi, nettes de tout détail.

Au sujet de cet *autel d'airain* je pense qu'il n'est pas inutile de rappeler la trilingue de Sardaigne [1], qui n'est autre chose que la dédicace d'un *autel d'airain*, מזבח נחשת, faite au dieu Echmoun par un certain Cleon. *L'inscription est gravée sur l'autel lui-même.* Il n'y aurait rien d'impossible, par conséquent, à ce que l'autel offert par Yehawmelek eût, lui aussi, porté une inscription spéciale, sans préjudice de la mention qui en est faite sur la stèle. J'insiste sur ce point, parce que l'on a pu supposer que l'autel de Yehawmelek devait être anépigraphe. Voilà un fait catégorique qui rend cette supposition, et les conséquences qu'on en pouvait tirer, fort problématiques. Il est à remarquer aussi que le démonstratif ז ou אז, *cet autel que voici,* n'est pas exprimé dans la trilingue de Sardaigne. Cela vient probablement de ce que c'est *l'objet lui-même* qui a reçu l'inscription. En général les démonstratifs ne se manifestent que lorsque l'inscription est *en dehors* et *à côté de l'objet;* par exemple sur une base de statue, ou de cippe, sur un *titulus* quelconque constatant une offrande etc...., l'on trouvera : *cette statue, ce cippe, cette offrande.* Autrement, quand c'est l'objet lui-même qui porte l'épigraphe, il est pour ainsi dire son propre démonstratif; tout au plus la définition est-elle nécessaire. En un mot le démonstratif implique l'objectivité.

Pour bien se rendre compte de ce qui va suivre, il faut se pénétrer de cette idée que Yehawmelek n'interdit pas ici d'une façon absolue de toucher, après lui, au sanctuaire de la déesse, mais qu'il se borne à faire certaines recommandations à ceux qui auraient l'occasion d'y faire des travaux additionnels. La réparation et la réfection des sanctuaires était chose licite et parfaitement dans les usages phéniciens. Plusieurs inscriptions en font foi, par exemple le début de celle de Gaulos : פעל וחדש, et de la 195e de Carthage : חדש ופעל. A plus forte raison, l'embellissement. Yehawmelek prévoit une éventualité : il ne s'y oppose point; seulement il prend ses précautions. D'autres rois, ses successeurs, animés du même zèle, pouvaient avoir, comme lui, le désir de faire œuvre pie dans le sanctuaire de la déesse, de le doter, par exemple, d'un second autel, de l'enrichir d'un autre פתח, d'y consacrer leur propre effigie etc. Yehawmelek ne prétend pas leur défendre de faire ce qu'il a fait lui-même, ce que ses prédécesseurs [2] et ses ancêtres avaient pu faire avant lui; ce qu'il entend c'est qu'on respecte son œuvre, qu'on ne la dénature pas.

Il n'entre pas dans l'idée de Yehawmelek de proscrire pour l'avenir tout travail nouveau dans un sanctuaire qu'il n'avait certes pas créé, un sanctuaire national où étaient venu probablement pendant des siècles s'accumuler successivement toute espèce d'offrandes analogues à celles de Yehawmelek. C'était en effet le propre de ces vieux sanctuaires, en Orient aussi bien qu'en Grèce, de recevoir, comme un tribut naturel, des dons de tous les temps, et même de tous les pays; c'est ainsi que se sont formés peu à peu non-seulement ces trésors des temples qui faisaient plus tard l'admiration des pèlerins curieux d'art autant que de religion, mais ces temples eux-mêmes, les divers édifices, grands et petits, dont

[1] Latine, grecque et phénicienne.
[2] EUTING, *Pun. St.*, p. 16.

l'ensemble constituait le sanctuaire, les accessoires plus ou moins essentiels, autels, édicules, statues, bas-reliefs, colonnades etc. Si d'aventure quelque Pausanias phénicien nous eût laissé la description du temple de Byblos, nul doute qu'il ne nous eût montré les œuvres de Yehawmelek en bonne et nombreuse compagnie, tenant un rang honorable parmi des monuments d'âge bien différent, les uns remontant jusqu'aux plus hautes époques de l'influence égyptienne, les autres descendant jusqu'aux plus basses de l'influence gréco-romaine. Il est à supposer, en effet, que Yehawmelek, en accomplissant son œuvre, ne faisait que suivre les errements des rois qui l'avaient précédé, notamment de ce roi d'aspect tout à fait égyptien qui reçoit l'accolade de la déesse de Gebal sur le beau fragment de bas-relief découvert par M. E. RENAN[1], et aujourd'hui au Louvre. Il eût donc été fort mal venu à refuser aux autres un droit dont il usait lui-même, et à leur interdire de faire ce que tout monarque dévot devait tenir pour un devoir sacré.

עלת. — Je doute qu'il faille traduire, comme on l'a fait généralement, cette préposition par *sur, au-dessus,* au sens propre. Je crois que dans notre inscription על et עלת, ne doivent pas être confondus : על[2] est pris dans le sens matériel de *sur,* et עלת dans le sens figuré de *en sus, en plus.* Je n'ai pas besoin d'insister sur l'importance de cette distinction; Yehawmelek n'a pas en vue des travaux qui seraient exécutés sur les siens, de façon, par exemple, à les masquer, à les écraser, mais simplement des *travaux additionnels;* il ne s'agit nullement de *superposition,* mais tout au plus de *juxtaposition.* Je signalerai un exemple exactement pareil de עלת employé métaphoriquement comme ici, et précisément avec le verbe יסף, *ajouter,* dans l'inscription d'Echmounazar[3] : le seigneur des rois, dit Echmounazar, nous a donné[4] les villes de Dor et de Joppé..... et *nous les avons ajoutées à* (ויספנם עלת) la limite du territoire.

Je rappellerai, à ce propos, que l'on pourrait, sous le bénéfice de cette observation, comparer la locution על פן, que nous avons rencontrée au commencement de la ligne 5, à la locution עלת פן du tarif de Marseille[5], qui là semble bien avoir une valeur figurée : *en plus, en sus de.*

שם אנך. — Je considère שם comme un verbe au participe présent, dérivant de שום, *placer, mettre.* שם אנך est exactement la même tournure que פעל אנך, קרא אנך. La phrase se rattache à la précédente; le régime direct du verbe שם se trouve dans la lacune initiale de la ligne 13.

L. 13. — Ce régime doit être un mot déterminant la nature de la recommandation, de l'injonction. Peut-être est-ce le קנם que l'inscription d'Echmounazar nous a déjà fait connaître[6] précisément dans une formule analogue? Il se pourrait que dans cette inscription le verbe שם, que nous avons ici, fût sous-entendu devant קנמי, qui est, somme toute, assez bizarrement construit.

[1] E. RENAN, *Mission de Phénicie,* p. 179, pl. XX. M. DE ROUGÉ retrouverait dans ce morceau le style de l'époque des Saïtes plutôt que celui de la dix-huitième ou de la dix-neuvième dynastie. La déesse de Gebal a déjà ici les traits et les emblèmes d'Isis-Hathor, qu'elle conservera jusqu'à la période romaine, comme l'a montré M. DE VOGÜÉ.

[2] L. 5.

[3] L. 18 à 21.

[4] Ou *rendu?*

[5] L. 3, 6, etc.

[6] L. 4 et 20.

Le sens serait à peu près celui-ci : *Quiconque... fera quelque travail additionnel.... moi Yehawmelek, roi de Gebal, j'adjure l'auteur du travail susdit.*

Les deux ואם qui viennent ensuite sont peut-être *déprécatifs*. L'on n'ignore pas en effet que אם a souvent cette valeur avec les verbes exprimant l'adjuration. Dans le Cantique des Cantiques nous avons par trois fois[1] : « Je vous adjure, filles de Jérusalem, par les gazelles » et les biches de la campagne, de ne pas éveiller » etc. (*littéralement* : « si vous éveillez ! ») ... : השבעתי אתכם ... אם תעירו ואם תעוררו. Je comparerai surtout un passage de Néhémie[2] qui présente avec le nôtre, ainsi conçu, de frappantes similitudes à divers égards. Il s'agit de la défense faite aux Israélites de s'allier, par des mariages, avec les nations étrangères :

« Et je *les* adjurai par Elohim de ne pas donner (littéralement : *si vous donnez !*) *vos* » filles à leurs fils, et de ne pas prendre (littér. : *et si vous prenez !*) de leurs filles pour *vos* » fils et pour *vous*-mêmes. »

ואשביעם באלהים אם תתנו בנתיכם לבניהם ואם תשאו מבנתיהם לבניכם ולכם

Nous constatons dans ce passage le même changement de personne (de la troisième à la seconde) que celui auquel nous avons, à ce qu'il semble, affaire sur la stèle, changement qui a jusqu'ici beaucoup embarrassé et qui cependant s'impose presque à nous, car il est bien difficile de ne pas faire de תשת une seconde personne[3] du verbe שת, *placer*, d'autant plus que ces trois lettres sont réunies en un groupe naturel, nettement isolé, par un vide sensible, du mot précédent et du mot suivant. Nous aurions aussi sur la stèle, comme dans le verset biblique, la prévision de deux cas. Il est vrai que le premier אם est, comme le second, précédé de ו; mais l'objection est loin d'être insurmontable. Il s'agit peut-être d'une double éventualité dont les termes sont connexes et pour ainsi dire reversibles : *et de... et de...* L'on a voulu voir la négation איבל dans le mot אבל. C'est possible. Mais pourquoi cette négation n'est-elle pas orthographiée, comme dans l'inscription de Marseille[4], avec le *yod?* Ce pourrait être tout aussi bien l'adverbe hébreu, *immo*, qui s'emploie quand on met deux idées en regard et qu'on passe de l'une à l'autre. Le mouvement de la phrase serait à peu près celui-ci : *Je l'adjure... de placer* (ou : *de ne pas placer*[5]) *là son*[6]... *et de...*

La pierre est dans un trop triste état pour que l'on puisse avec quelque chance de succès essayer de déterminer les points visés dans l'adjuration de Yehawmelek. Que doit-on placer ou ne pas placer *là?* Quelque monument personnel, statue, *naos*, stèle (את, *ot?*) pouvant donner le change sur l'individualité du véritable auteur de ces travaux ? Ce *là*, שם, a peut-être une très grande force démonstrative. Mets ce que tu as à mettre où bon te semblera, mais pas *là*. C'est une place réservée. Je ne saurais que renvoyer, pour compléter ma pensée, à ce que j'ai dit plus haut à propos de ce qui peut préoccuper Yehawmelek en ce qui concerne la conservation de ses œuvres.

L. 14. — Je n'ai rien à proposer pour la première moitié de cette ligne. Elle est désespérée. La leçon, mi-partie restituée, mi-partie déchiffrée : [אנך פעלתה תא]בד אתה אדם ז,

[1] Cant. des Cant. II, 7; III, 5; VIII, 4.

[2] Néhémie XIII, 25.

[3] Soit pluriel, soit singulier.

[4] L. 18. Par une coïncidence singulière elle y est suivie d'un mot presque identique à תשת : שת.

[5] Suivant le sens prêté à אבל; négatif, il donnerait au tour, au moins dans la première proposition, une valeur positive : ce serait une injonction; non négatif, la proposition redevient prohibitive : c'est une interdiction.

[6] Littér. *ton*.

doit être écartée. Outre qu'elle offre en soi diverses invraisemblances, elle ne répond pas aux traits visibles sur la pierre. L'on ne reconnaît un peu clairement que quelques caractères épars. Le ז final est probable; mais je me refuse à admettre que ce pronom désigne l'*homme* (אדם) dont Yehawmelek a en vue l'acte *possible*. Le démonstratif ז ne saurait s'appliquer qu'à une personne, ou à une chose, visible, réelle, tangible, qu'on peut pour ainsi dire montrer du doigt, et non à certaines personnes ou à certaines choses *hypothétiques* dont on vient de parler. Dans ce dernier cas il y aurait הא, comme à la ligne 13 : פעל מלאכת הא l'auteur *du dit* travail, de *ce* travail dont je viens de parler, travail qui est une pure *éventualité*. La ligne 15 est tout à fait décisive sur ce point : אית האדם הא *le dit* homme, cet homme dont je viens de parler et dont l'existence est simplement *conditionnelle*. אדם ז ne pourrait être autre chose que : *cet homme là*, que vous voyez *là*. Telle est la différence essentielle qui existe entre les démonstratifs ז et הא. Cette différence, qui est d'ailleurs bien conforme à l'usage de l'hébreu, se retrouve identique dans l'inscription d'Echmounazar [1]. J'en reparlerai à propos de ce dernier texte et du mot המת où je vois le pluriel de הא.

Si ז est certain — et il paraît l'être — il doit déterminer une chose précise; peut-être un lieu : ז [2]את המקם? On croirait voir cependant un *yod* avant le *zaïn : ce mien*... comme à la ligne 5 : ז פתחי? Les deux actes défendus sont peut-être corrélatifs : *ne place pas là ton... et n'enlève pas (de là) mon.... que voici?*

L. 14. — Si l'on accepte la lecture המחה (qui n'est pas sûre), l'on pourrait entendre la défense de *jeter des ordures*, dans le lieu saint, en s'appuyant sur le sens de מחי dans ce passage biblique : « Tu nous a mis comme une *balayure* et un rebut (מחי ומאום) au » milieu des peuples » [3]. Ce sacrilège était l'un de ceux qui faisaient le plus horreur à la piété des anciens. Ce sentiment est encore demeuré vivant chez les Musulmans; un de leurs principaux griefs contre les chrétiens est que ceux-ci auraient, à l'époque byzantine, souillé la roche sacrée, où devait s'élever plus tard la mosqué dite d'Omar, en y jetant les ordures de la ville. Ce genre de souillure est prévu et condamné dans plusieurs inscriptions grecques, par exemple dans un décret des Amphictyons de Delphes, conservé au Louvre et remontant à l'an 380 avant notre ère [4] : [ἐπὶ] τᾶς ἱερᾶς γᾶς κόπρον μὴ ἄγεν μηδεμίαν. On lit également sur un fragment provenant de Cypre [5] : ἄν τις βάλῃ κόπρια, κεχολωμένης τύχοι τῆς Κεραυνίας. Cette inscription est moins ancienne que la précédente, mais elle est plus intéressante encore peut-être à un certain égard. En effet ici, comme sur la stèle, c'est au courroux de la déesse qu'il est fait appel pour châtier celui qui se serait rendu coupable de cette profanation, et cette déesse appartient peut-être au même Olympe sémitique que la Baalat de Gebal, car cette Keraunia vengeresse est la parèdre du Zeus Keraunios en qui l'on a déjà proposé de reconnaître le Recheph-Heṣ phénicien de Cypre [6].

Mais, je le répète, cette interprétation est subordonnée à la lecture מחה qui n'est rien moins que certaine. Par moment l'on croirait voir מחף : quiconque *dégradera, détruira*? Il semble de toute façon que les imprécations s'adressent à ce dernier cas, qui doit cacher

[1] Pour l'emploi de הא voyez ll. 10, 11, 12.
[2] Le *qof* semble réel par moment.
[3] Lament. III : 45.
[4] *Catalogue des Inscriptions grecques du Louvre*, n° 32, l. 21.
[5] Citium. WADDINGTON et LE BAS, *Voy. Arch.* n° 27. 39.
[6] M. DE VOGÜÉ, *Mél. d'Arch. Or.* p. 19.

quelque grave manquement à la divinité elle-même, au respect dû au lieu de son habitation, plutôt qu'à une infraction aux premières recommandations de Yehawmelek concernant des points qui le touchent personnellement. Ces recommandations étaient-elles suivies, elles aussi, d'une sanction spéciale? L'on peut supposer que cette sanction était formulée dans la lacune comprenant la fin de la ligne 13 et le commencement de la ligne 14. Mais cette supposition n'est pas nécessaire. Il se peut aussi que la phrase כל הסחה soit une reprise résumant les injonctions contenues dans la phrase précédente, et établissant par conséquent un lien direct entre ces injonctions et les imprécations comminatoires dirigées contre celui qui ne s'y conformerait pas : *quiconque enfreindra ces prescriptions*[1] .... *que la Baalat de Gebal le* etc....?

[1] Quelque mot comme חקים (חקם)?

§ 2

NOUVEL ESSAI D'INTERPRÉTATION DE LA

PREMIÈRE INSCRIPTION PHÉNICIENNE D'OUMM EL-ʿAWĀMĪD

Cette inscription, découverte en 1861, par M. E. Renan, dans les ruines d'*Oumm el-ʿAwāmīd*, sur la côte de Phénicie, entre Tyr et Acre, a été l'objet de nombreux essais d'explication. Plus de vingt savants peut-être se sont à diverses reprises exercés sur ce texte, ce qui montre bien qu'il ne doit pas être des plus clairs. Il a certes gagné à ces essais multipliés. Malgré cela, il y a un passage qui a résisté jusqu'à ce jour à tous les efforts. Les lignes 3 et 4 offrent en effet des difficultés considérables qui n'ont pas encore été résolues d'une façon satisfaisante et qui jettent sur l'ensemble de ce texte, d'ailleurs très lisible, une obscurité générale. Je voudrais, à mon tour, proposer une interprétation de ce passage qui peut être considéré comme une véritable énigme, ou plutôt comme le nœud même de l'énigme. La question est d'autant plus intéressante qu'elle touche un point fort grave de géographie et d'histoire anciennes : l'existence d'une ville de *Laodicée,* jusqu'alors inconnue, qui aurait été située sur l'emplacement des ruines d'Oumm el-ʿAwāmīd.

Je profiterai en même temps de l'occasion pour présenter quelques observations nouvelles sur d'autres détails qui, pour être moins obscurs ou moins controversés, ne sont pas dépourvus d'importance et prêtent à d'instructifs rapprochements.

Séparation des mots. — Je commencerai par faire remarquer que dans cette inscription encore, comme sur la stèle de Byblos, *les mots sont sensiblement séparés par des intervalles appréciables.* Quelques coupes n'ont pas été faites, il est vrai, ou l'ont été d'une façon insuffisante; mais c'est l'exception. Cette particularité qui est constatée ici aussi, si je ne me trompe, pour la première fois, vaut la peine de l'être, d'abord parce qu'elle vient à l'appui des considérations que j'ai émises plus haut sur l'existence de la séparation des mots dans nombre d'inscriptions phéniciennes où cette séparation avait passé inaperçue, ensuite parce qu'elle apporte une confirmation matérielle à la lecture que je veux essayer de faire prévaloir.

Afin de faire bien saisir la réalité et la portée de cette observation, je donne ici une reproduction de l'inscription d'Oumm el-'Awāmīd fidèlement calquée sur une photographie:

J'y joins la transcription du texte, avec la division des mots telle que je la conçois. Il est facile de s'assurer d'un coup d'œil que la plupart de ces divisions concordent avec des intervalles existant réellement sur l'original:

1	[לאדן לב]על שמם אש נדר עבדאלם	1
2	בן מתן בן עבדאלם בן בעלשמר:	2
3	בפלג לאדך אית השער ז והדלהת	3
4	אש־ל פעלת בתכלתי: בנתי בשת 32	4
5	333 לאדן מלכם 332 /// שת לעם	5
6	צר לכני לי לסכר ושם נעם	6
7	תחת פעם אדני בעלשמם	7
8	לעלם יברכן	8

L. 1 à 2. — Les deux premières lignes n'offrent aucune prise au doute et je ne saurais mieux faire que d'adopter la traduction qui en a été unanimement proposée:

A son Seigneur, à Baal-Chamaim, vœu qu'a fait Abdelim,
fils de Mattan, fils de Baalchamar.

Ce dieu *Baal-Chamaim*, בעלשמם, κύριος οὐρανοῦ[1], *dominus cœli*[2], se retrouve dans une autre inscription phénicienne récemment découverte en Sardaigne[3]; il y est accompagné d'un intéressant déterminatif topique, באי נצם, *en l'île des Eperviers* (*Enosim* de Pline, ἱεράκων νῆσος de Ptolémée, sur la côte de Sardaigne), et singulièrement orthographié : בעשמם. Il ne faudrait pas croire que le *lamed* a été omis par suite d'une errreur du lapicide; il a été en réalité absorbé par la sifflante qui le suit; l'on doit considérer le ש comme frappé du *dagech* réduplicatif : *Baach-chamaim*, pour *Baal-Chamaim*. J'en puis fournir une preuve convaincante: la même assimilation se reproduit, justement pour ce nom divin, sur une inscription araméenne de Siah[4], dans le Hauran : בעשמן. Ce fait, rapproché de cet autre, que ce nom divin apparaît dans des documents phéniciens avec la terminaison plurielle araméenne ן pour ם[5], porterait à penser que le culte même du Baal-chamaim chez les Phéniciens peut avoir une origine araméenne.

L. 3 à 4. — Généralement l'on a cru devoir rattacher les deux premiers mots de la troisième ligne בפלנ לאדך à ce préambule d'un usage courant dans l'épigraphie phénicienne religieuse, et l'on met une virgule après *Baalchamar*, en faisant commencer la seconde phrase à אית השער. Tel n'est pas mon avis. Je mets un *point* après *Baalchamar*, et je prends les deux premières lignes comme contenant la formule votive complète. Avec la troisième ligne débute l'explication et la définition du vœu.

Je ne passerai pas en revue les nombreux commentaires auxquels ont donné lieu les deux mots que je viens de transcrire. Ils aboutissent tous, plus ou moins directement, à ce résultat : la préposition ב marque une *circonstance de lieu;* פלנ est pour פלך *district,* ou bien, combiné, comme en araméen, avec la préposition ב, a la valeur de *dans l'intérieur de, dans*[6]; לאדך est la transcription phénicienne du nom de ville Λαοδίκεια, comme sur la monnaie célèbre de cette cité, où le nom est écrit לאדכא, avec l'*aleph* en plus. Le tout voulant dire *à Laodicée,* ou *dans le district de Laodicée,* et désignant soit le lieu où le vœu est fait et accompli, soit même le lieu d'où est originaire l'auteur de ce vœu.

Cette explication, sans parler du silence absolu de l'histoire au sujet de cette nouvelle ville de Laodicée, prête à de nombreuses objections, que ne se sont pas dissimulées ceux mêmes qui l'ont mise en avant ou admise : פלנ, pour פלך, est détourné de son sens usuel et ramené par une modification orthographique arbitraire à un mot en apparence plus vraisemblable, mais en réalité bien singulier. Le nom de la ville devrait être לאדכא avec l'*aleph*

[1] Sanchon. éd. ORELLI, p. 14.

[2] St. Augustin, in *Judic. lib. VIII, quaest. 6.*

[3] Dr. P. F. ELENA, *Sopra una iscrizione fenicia,* etc. Livorno 1878.

[4] M. DE VOGÜÉ, *Syrie Centrale : inscriptions sémitiques,* p. 93. — Cf. p. 53 du même recueil (n° 73), le même nom correctement écrit בעלשמם, sur un petit autel palmyrénien.

[5] Βεελσάμην dans Sanchoniathon *(l. c.);* Βεελσαμήν dans Damascius (*de princip.* p. 384).

La remarque ci-dessus sur l'assimilation du *lamed* au *chin* qui le suit, nous montre qu'il faut attribuer au même phénomène phonétique le Βάσλαχος, Βάσληχος de Fl. Josèphe (c. *App.* 1, 21, nom d'un Tyrien, d'après Ménandre) = בעלשלך : le *lamed* n'est pas en réalité *tombé,* comme on l'admettait (SCHROEDER, *Phön. Spr.*, p. 100); il a été *assimilé* et converti en sifflante.

[6] Je ne mentionne que pour mémoire les rapprochements avec ܦܪܓ, πύργος, ou φάλαγξ, ܦܠܓܐ, etc. Moi-même, je m'étais assez longtemps arrêté à considérer בפלנ comme formant un seul mot, quelque vocable étranger, et désignant la condition, la qualité ou la fonction d'Abdelim.

final, comme sur la monnaie : l'expédient qui consiste à penser que l'*aleph* initial de אית pouvait servir à deux fins n'est pas satisfaisant; il faudrait produire en phénicien d'autres cas de ce genre. D'ailleurs, en bonne logique, l'on devrait supposer le contraire, c'est-à-dire considérer cet *aleph* à double effet comme étant proprement l'*aleph* final de לאדכא et servant abusivement d'*aleph* initial à אית; or la pierre nous montre précisément, par la présence d'un intervalle des plus sensibles, que le lapicide coupait, et qu'il faut couper comme lui : לאדך אית. Enfin la mention même de la localité dans la formule votive serait un fait jusqu'ici unique en phénicien.

Il faut chercher d'un tout autre côté : le ב nous marque, selon moi, non pas une circonstance de *lieu,* mais une circonstance de *temps.* Je reviendrai tout à l'heure sur ce point capital, après avoir rapidement analysé la suite de la phrase, et établi par l'étude de l'ensemble que nous avons là l'indication *d'un mois.*

La fin de la troisième ligne est d'une parfaite clarté : אית השער ז והדלהת, *cette porte et les battants....* Ces mots sont à l'accusatif, comme en fait foi la particule אית qui les tient sous sa dépendance. Dans tout ce qui précède nous n'avons aucun verbe disponible qui puisse gouverner ces mots, car l'activité verbale de נדר est absorbée entièrement par son régime, le relatif אש. C'est donc dans ce qui suit, par conséquent dans la ligne 4, que nous avons à trouver ce verbe; nous devons, en outre, nous attendre, avant tout, à rencontrer un ou deux mots définissant le rapport qui existe entre ces *battants* et la *porte* à laquelle ils appartiennent. Il n'y a pas, en effet : *et* ***ses*** *battants,* mais bien : *et* ***les*** *battants...,* ce qui appelle naturellement un complément.

L'on a reconnu avec raison dans ce mot דלהת un pluriel de דלת, *battant de porte,* pour דלתת. Ce pluriel d'une forme particulière a des analogues en hébreu (אמהות *servantes*), et surtout en araméen (אבהת, שמהת etc....). Il s'agit évidemment des *battants* de la porte proprement dite ou *baie,* שער. L'emploi du pluriel dans cette circonstance me paraît soulever une question fort intéressante, celle de l'existence ou de la non-existence du duel en phénicien. Jusqu'à présent nous ignorons si le phénicien distinguait, comme l'hébreu, le duel du pluriel. Cette distinction ne devait pas en effet se traduire graphiquement dans les noms masculins, puisqu'elle consiste en une simple différenciation de la vocalisation du ם final, *aim, êm* au lieu de *im*[1]. Ce n'est que sur des substantifs féminins, ou tout au moins sur des substantifs à pluriel féminin, tels que דלת, que l'on peut avoir quelque espérance de saisir un jour ce phénomène grammatical délicat, la terminaison ם du duel ne pouvant là prêter à la confusion, puisque le pluriel des substantifs féminins se forme par un tout autre procédé. Or il semblait que notre inscription devait nous fournir cette occasion favorable; en effet les deux battants d'une porte constituent l'un de ces ensembles symétriques, une de ces paires naturelles, auxquels les langues sémitiques aiment à appliquer le duel : l'hébreu dit volontiers דלתים; l'emploi du duel paraissait donc ici tout naturellement indiqué : nous avons un pluriel notoire. Qu'en doit-on conclure? Le phénicien ignorait-il ou évitait-il l'usage du duel? Ce serait peut-être tirer une induction abusive d'un fait inexactement interprété. Il ne faut pas perdre de vue que le nombre des battants, tout en étant supérieur à *un,* comme le fait voir surabondamment le pluriel, pouvait être aussi supérieur à *deux.* Comment cela? L'on

[1] Il convient, bien entendu, de mettre hors de cause le mot אשנם, *deux* qui est un duel pour ainsi dire naturel.

pourrait, par exemple, songer à ces battants diptyques, à volets brisés, dont quelques passages bibliques semblent impliquer l'existence[1], chaque volet comptant pour une דלת, ce qui ferait *quatre,* et justifierait le pluriel. Ou bien l'on pourrait encore penser que la porte avait une certaine profondeur et était fermée sur ses deux faces, extérieure et intérieure, par deux jeux de battants doubles, disposition qu'on a été conduit à admettre pour les portes du temple de Jérusalem[2], et qu'on peut, sans trop d'invraisemblance, supposer avoir été celle de la porte monumentale élevée par Abdelim en l'honneur de son dieu : quelque pylône ajouté à un temple préexistant. Je suis loin, bien entendu, de donner ces conjectures comme des certitudes; mais, après avoir signalé la portée d'un passage qui touche de si près à la grammaire même du phénicien et que l'on n'avait pas encore examiné à ce point de vue, je crois bon de discuter toutes les combinaisons auxquelles peut prêter l'interprétation. A la rigueur même, l'on serait en droit d'alléguer, en s'appuyant sur le דלתות השער de I Samuel, 21 : 14, que le phénicien, tout en possédant la faculté de distinguer le duel du pluriel, pouvait, sans incorrection, n'en pas faire usage dans le cas qui nous occupe[3].

Avec la ligne 4 les difficultés recommencent plus grandes que jamais. אש est incontestablement le relatif déterminant le rôle ou la position, soit des *battants* susdits, soit, tout à la fois, de la *porte* et des *battants : qui sont...* Le *lamed* est sans aucun doute la préposition *à, pour,* exprimant le rapport en question : *qui sont à, pour.* A quoi? Pour quoi? Ici les traductions varient beaucoup. Les principales sont : אש לף עלת בת כלתי, *qui sont à l'ouverture de la chambre de ma,* ou *de sa demeure funéraire;* ou bien : אש לפעלת בת, *qui sont pour l'édification du temple.* Ces interprétations ont, entre autres inconvénients, celui de faire rapporter אש à la fois à שער et à דלהת, en laissant ce dernier mot en suspens, et en traduisant comme s'il y avait : «Cette porte et *ses* battants». Mais il y a en réalité, comme je l'ai déjà fait remarquer : «cette porte et *les* battants»; c'est donc à דלהת seulement que doit être rapporté le אש; or, il serait bizarre de spécifier que, seuls, les battants appartiennent à l'édifice. Il faut lire tout simplement אשל *qui sont à elle,* avec l'omission graphique du suffixe après le *lamed.* M. l'abbé LE HIR avait déjà proposé cette lecture, mais sans réussir à la faire accepter, parce qu'à elle seule elle n'améliorait pas sensiblement l'ensemble si compliqué de la phrase, et parce qu'elle conduisait son auteur à une traduction générale tout à fait défectueuse.

L'omission du suffixe est admissible dans cette espèce de locution qui avait pu finir par devenir une sorte de mot composé, la préposition s'étant accolée au relatif; il faut en effet concevoir le groupe comme coalescent : אשל et non אש ל. C'est bien ainsi que le comprenait le lapicide, car la pierre nous montre nettement les trois caractères réunis en un seul mot, séparé du mot suivant par un vide des plus prononcés. אשל est comme s'il y avait אש לשער ז. Je comparerai pour ce tour la 37e inscription de Citium[4]:

[1] I Rois VI, 34. Ezech. XLI, 24.

[2] MUNK, *Palestine,* p. 553.

[3] Cf. dans une inscription de Larnaca (ap. SCHROEDER, *Monatsber. d. k. Akad. d. Wissensch. zu Berlin,* Mai 1872, n° 1) : ‖מנחת, qui équivaut à l'hébreu שתים מנחות, et où, par conséquent, l'on ne doit pas s'attendre au duel, d'autant plus qu'il ne s'agit pas de deux choses faisant une paire naturelle, mais simplement d'une chose en nombre égal à deux unités.

[4] L. 4. Il se pourrait que les mots fort obscurs מפקד et ת(ה)ל(כ) désignassent des objets matériels et tangibles.

פקד המפקד ז והו(ה)ל(כ)ת אש למפקד ז
השער ז והדלהת אש־ל

dans laquelle, inversement, אש למפקד ז aurait pu être remplacé par אשל.

Reste à dégager le verbe qui régit l'accusatif de la ligne précédente : etc... אית, et qui doit être quelque part entre אשל et בשת, ce dernier mot signifiant certainement *dans l'année*. L'on a proposé בנתי, *j'ai construit*, ou כלתי, *j'ai achevé*, ou même כלתי בנתי, *j'ai achevé, j'ai construit*, c'est-à-dire, selon le génie des langues sémitiques, *j'ai achevé de construire* etc.... Les *yod* feraient partie intégrante des verbes, comme dans : בנתי, *j'ai construit*, de la stèle de Mésa; יטנאתי, *j'ai érigé* de la VIe inscription d'Athènes. Que si, au contraire, l'on considère ces *yod* comme des suffixes de la troisième personne du singulier — telle était en effet en phénicien la forme la plus usuelle de ce suffixe — les verbes en question, masqués par leurs suffixes, ne peuvent plus exercer aucune action appréciable sur l'accusatif dont il nous faut rendre compte. Un seul verbe se trouve dans les conditions requises, c'est פעלת qui, libre de tout suffixe, a conservé intacte son énergie verbale et rencontre tout naturellement dans cet accusatif le régime qu'il réclame. Je traduis donc, avec M. l'abbé LE HIR, פעלת, par : *j'ai fait*. Ici encore, je ferai observer que les coupes de l'original viennent donner raison à cette lecture, car פעלת se dessine comme un mot bien circonscrit, séparé du précédent et du suivant par deux intervalles évidemment voulus. Quant à la suppression du *yod* final quiescent, elle est assurément plus conforme que son maintien aux tendances organiques du phénicien. Sans parler de l'inscription d'Echmounazar, où elle est constante, nous avons trouvé sur la stèle de Byblos[1], קראת pour קראתי, *j'ai invoqué*. L'orthographe de la stèle de Mésa est chose tellement à part qu'on ne saurait sans danger l'invoquer pour des textes sémitiques qui, somme toute, appartiennent à une tout autre langue et à une tout autre époque. Pour ce qui est de l'exemple de la VIe inscription d'Athènes, il manque tout à fait d'autorité, car, vérification faite sur l'estampage, le *yod* est très douteux[2].

Que faire maintenant du reste de la phrase? Là, je m'écarterai complètement des diverses opinions qui ont pu être émises. Je regarde בתכלתי comme un seul mot, terminant la seconde phrase; je mets un point après ce mot, et je commence une *troisième phrase* avec בנתי בשת, *je l'ai construite dans l'année* etc.... בתכלתי n'est autre chose que le substantif hébreu תכלית, *perfectio, extremitas, finis*, combiné avec la préposition ב et le suffixe phénicien de la troisième personne. Avant d'en discuter la signification exacte, il me faut revenir au début de la seconde phrase dont j'avais à dessein ajourné l'explication.

Ainsi qu'on le verra par la suite de l'inscription, cette dédicace est datée, et datée avec soin, puisque l'on prend la peine d'y noter la *concordance de deux ères différentes*, celle des Séleucides (à ce qu'il semble), et celle de Tyr. Or il manque à cette date, si rigoureuse, un élément essentiel, *l'indication du mois*. Passe encore pour l'indication du jour, qui est parfois négligée dans les inscriptions phéniciennes, mais celle du mois est plus étrange; et, dans l'espèce, elle l'est tout à fait, car la mention du mois est impérieusement exigée lorsqu'on pousse l'exactitude jusqu'à nous parler d'une année de telle ère en concordance avec l'année de telle autre : il suffit en effet d'un écart d'un mois sur douze, d'un jour même, pour que la prétendue concordance ne soit plus qu'un vain mot, telle année d'une ère pouvant cor-

[1] Ligne 7. Cf. *Cii.* 2 : יטנאת.

[2] Observation de M. E. RENAN, dans son cours du Collège de France (leçon du 29 Janvier 1877).

respondre à *deux* années de l'autre, et réciproquement. La 5e inscription phénicienne d'Idalie nous offre un exemple tout semblable de double date : l'an XXXI de Ptolémée mis en équivalence avec l'an LVII de Citium; mais l'on se garde bien de passer sous silence le mois [1], et même le jour du mois, qui marque, pour ainsi dire, le point même de tangence de ces deux cycles chronologiques.

Cette considération m'a porté à chercher l'indication absente, quoique nécessaire, du mois et du jour, dans les deux mots énigmatiques בפלנ לאדך. Je vois dans le second le nom d'un mois, peu connu assurément, mais dont l'existence nous est attestée par un ancien document, une des listes de mois conservées dans l'*Hemerologion* de Florence [2]. Parmi les calendriers des divers peuples, il en est un, classé comme ionien-asiatique, qui nous montre un mois de Λαοδίκιος (= Λαοδίκειος) s'étendant du 25 Août au 24 Septembre. Il est à supposer que ce mois avait reçu son nom d'une reine ou d'une princesse Λαοδίκη. L'habitude de donner à certains mois les noms de souverains, de vainqueurs, de hauts personnages etc... est ancienne et rentre bien dans les goûts d'adulation des Orientaux. Elle a passé en Occident [3]. Sans parler de notre *Août* et de notre *Juillet*, je citerai, d'après le même *Hemerologion*, les mois Βασίλιος, Ρωμαῖος, Καισάριος, Τιβέριος, Στρατονικός, Αὐτοκρατορικός, etc....

לאדך serait donc la transcription de Λαοδίκιος ou Λαοδίκειος, exactement comme לאדכא est celle de Λαοδίκεια. Ce fait expliquerait peut-être pourquoi nous avons לאדך et non pas לאדכא, cette dernière forme représentant en réalité Λαοδίκεια, ou peut-être même Λαοδικείᾳ, avec une position de l'accent dont on a des indices [4]. La terminaison ιος s'est abrégée de bonne heure en ις [5], surtout en Syrie, comme ιον en ιν. Dans l'usage courant ις atone a pu tomber complètement, de façon qu'il ne restait plus que Λαοδίκ, très exactement rendu par לאדך. Peut-être même לאדך représente-t-il directement Λαοδίκη.

Que ce mois de Laodicè, attribué au calendrier ionien-asiatique, ait pu être usité en Syrie, cela n'a rien d'étonnant. C'est plutôt le contraire qui aurait lieu de surprendre. Un tel nom est trop profondément marqué au coin des Séleucides pour que l'on n'admette pas qu'il a pris naissance en Syrie et qu'il a dû y être en usage, au moins à une certaine époque. Il est possible que ce nom qui contenait une flatterie, directe ou indirecte, à l'adresse d'une tête couronnée, n'ait été que peu de temps à la mode, et n'ait pas tardé à tomber en désuétude. Il aurait pu même rentrer pour toujours dans l'oubli, sans que rien vînt nous faire soupçonner son existence, si un hasard heureux ne l'avait pas fait recueillir dans l'*Hemerologion*. Il est donc permis de croire que l'époque de l'inscription n'est guères éloignée du moment où ce nom, récemment créé, commençait à jouir d'une vogue qui devait être éphémère.

Ce raisonnement est de nature à nous mettre sur la voie d'une détermination délicate: à laquelle des diverses Laodicès, dont nous parle l'histoire, le mois de Laodikios était-il

[1] Dont j'aurai à discuter le nom, au cours de ces études.

[2] IDELER, *Handb. der mathem. und techn. Chron.* I, 414. Cf. *Corp. Inscr. Gr.* 3664 K.

[3] Cf. la spirituelle réponse de Tibère à propos de la décision du Sénat qui voulait donner son nom au mois de Novembre ou de Septembre (Dion. Cass., *Hist. Rom.* 57 : 18; Suétone, *Tib.* 26).

[4] Cf. PAPE, *Wört. d. gr. Eig.* s. v. Telle est encore aujourd'hui l'accentuation du nom arabe لاذقيّة, *lād'qiyè*, qui, malgré son apparence de *nisbè*, se rattache à l'araméen לודקיא. Le *dhal* de لاذقيّة représente la prononciation du δ grec avec la valeur du *th* doux des Anglais. C'est de *Lād'qiyè* que vient notre *Lattakièh*.

[5] De fait je trouve dans une inscription de Rome (*Corp. Inscr. Gr.* 9806), le nom d'homme Λαυδίκις qui est certainement pour Λαοδίκιος. Cf. les transcriptions palmyréniennes de noms grecs, ou gréco-romains, en ιος, par יס.

redevable de son nom? Si comme on l'admet d'un commun accord, la double date que nous rencontrerons plus loin, et que nous aurons à examiner tout à l'heure, nous place bien à l'an 132 avant notre ère, il faudrait chercher une Laodicè ne s'éloignant pas trop de cette époque. Antiochus VII qui occupa le trône de 138 à 127 avant notre ère, pendant la captivité de son frère Démétrius II, avait deux filles du nom de Λαοδίκη [1]. Le père d'Antiochus VII et de Démétrius II, Demetrius Ier Soter, qui régna de 163 à 151, avait pour femme une Laodicè. Cette Laodicè paraît avoir été tenue en haute estime par son époux, puisqu'elle figure officiellement, en sa compagnie, sur des monnaies [2]. Par une coïncidence curieuse, il existe, à côté du mois de *Laodikios*, un mois portant le nom de Δημήτριος, dans le calendrier de Cyzique [3], et ce mois correspond sensiblement au mois de Laodikios puisqu'il commence au 23 Août. Ce mois n'a rien de commun, chronologiquement parlant, avec le Δημητριών des Athéniens, qui avaient ainsi appelé leur mois *Mounychion* en l'honneur de Démétrius Poliorcète [4]. Cette coïncidence peut être purement fortuite, car le nom du mois bithynien Démétrios [5] doit peut-être être rattaché tout simplement à celui de la grande déesse Déméter, ou des Δημήτρια, célébrés en son honneur à ce moment de l'année : la plupart des mois de ce calendrier sont en effet manifestement dérivés de noms divins [6]. Mais il n'est pas impossible qu'il y ait eu quelque confusion.

De toute façon, ce mois de Laodikios, ainsi que je l'ai déjà fait observer, n'a dû être employé à Tyr, et dans la région de Tyr, que temporairement et n'a point passé définitivement dans l'usage. Nous connaissons, en effet, le calendrier tyrien ordinaire, toujours après l'*Hemerologion* [7], et le mois de Laodikios ne s'y montre pas; du 20 Août au 19 Septembre, ce qui est à peu près la période du mois de Laodikios, nous avons le mois classique du calendrier syro-macédonien, Λῶος. Nous verrons plus loin à quel motif l'on peut attribuer la disparition de ce mois.

En tout état de cause, le fait que le nom d'une des nombreuses Laodicès de la race des Séleucides aurait été, à un certain moment, donné à l'un des mois de l'année, n'est pas plus invraisemblable que cet autre fait, absolument certain, à savoir que le nom de Laodicè a été imposé à différentes villes construites ou reconstruites par les Séleucides. Un des premiers soins des nouveaux maîtres de la Syrie avait été d'imprimer au calendrier la marque macédonienne. Nous savons pertinemment que Seleucus Ier Nicator avait imposé aux mois syriens les noms des mois macédoniens [8].

Si לאדך est le nom du mois de Laodikios, comment expliquer les lettres בפלנ qui le précèdent? L'analogie des autres inscriptions phéniciennes nous inviterait, de prime abord, à chercher immédiatement avant le nom du mois le mot ירח, *mois*, lui-même, en combinaison, soit avec לירח : ל, si le quantième est exprimé, soit avec בירח : ב, si le quantième n'est

[1] Porphyre de Tyr, *Frag.* 6 : 19.

[2] MILLIN, *Descr. Suppl.* T. VIII, p. 35, n° 182. Médaillon d'argent avec les têtes accolées de Démétrius Ier Soter et de Laodicè, l'une et l'autres ceintes du diadème. Au revers, femme assise tenant un sceptre et la corne d'abondance.

[3] IDELER, *Handbuch*, I, p. 421, citant l'*Hemerologion*.

[4] Plutarque, *Demetr.* 12. A noter encore comme exemple d'un nom de personne donné par adulation à un mois de l'année.

[5] Cf. le Δαμάτριος, dixième mois béotien correspondant au Pyanepsiôn, ou Novembre.

[6] Ἡραῖος, Ἡράκλειος, Δίος, Αφροδίσιος, Διονύσιος etc.

[7] Cf. IDELER, *Handb.* I, p. 435.

[8] MALELAS, *Hist. Chr.* I, 257 : Ἐκέλευσε δὲ ὁ αὐτὸς καὶ τοὺς μῆνας τῆς Συρίας κατὰ Μακεδόνας ὀνομάζεσθαι.

pas exprimé. Or nous avons justement בפלג. פלג peut-il avoir eu le sens de *mois?* Ni l'hébreu, ni les idiomes voisins ne nous autorisent à lui prêter cette acception si naturellement indiquée. La racine פלג, inusitée au *qal*, en hébreu, veut dire *diviser, partager*. La Genèse elle-même fait allusion à cette signification à propos du nom du patriarche *Pheleg*[1]. Le mot פלג, *ruisseau*, s'y rattache assez bien. En réalité, cette racine semble être proprement araméenne. Nous avons, dans l'explication du songe de Nabuchodonosor[2], le participe passif פליג, *divisé*. Mais il est un passage du même livre qui me paraît contenir la solution même de notre petit problème. C'est dans la prophétie concernant les successeurs d'Alexandre, ce qui nous ramène vers l'époque qui nous occupe:

ויתיהבון בידה עד־עדן ועדנין ופלג עדן[3]

« Et ils seront livrés en sa main jusqu'à un temps, deux temps et un *demi-temps.* » L'auteur veut marquer la durée de l'assujétissement des saints au roi qui s'est élevé après les dix rois représentés par les dix cornes. Il s'agit d'une indication chronologique précise; tous les commentateurs sont d'accord pour reconnaître que, dans la langue de Daniel, עדן, *temps* a le sens défini d'*année*, de sorte que la phrase revient à dire : *une année, deux années* et *une demi-année*, ou *un semestre*, soit en tout *trois années et demie*. Cette locution a visiblement servi de modèle à l'auteur de l'Apocalypse : καὶ καιρὸν καὶ καιροὺς καὶ ἡμίσου καιροῦ[4]. Elle se reproduit plus loin, dans le texte de Daniel[5], avec d'intéressantes variantes : למועד מועדים וחצי; חצי, remplaçant פלג, achève d'en fixer le sens, de même מועד pour עדן avec l'acception d'*année*[6]. Quelques commentateurs ont même voulu prêter à עדן le sens de *mois*. Quoi qu'il en soit ce mot désigne certainement un *espace de temps déterminé*, et par conséquent, פלג exprime *la moitié de cet espace de temps*.

Dans le Talmud[7] le mot פלג est encore employé pour une division de temps déterminé : עד פלג המנחה, jusqu'à la moitié de la *minha* (une certaine partie du jour).

Nous pouvons donc prendre, dans l'inscription, ce mot dans un sens similaire et traduire notre בפלג לאדך, par : *à la moitié (du mois) de Laodikios, à la mi-Laodikios*, comme nous disons à la *mi-Août*, à la *mi-Juillet*. L'emploi de ce terme araméen dans une inscription phénicienne n'a rien qui doive choquer; le mot ירח, *mois*, qui figure ordinairement dans les dates des inscriptions phéniciennes, n'est-il pas lui-même un mot d'accointance, sinon d'origine araméenne? Nous le rencontrons sur la stèle araméenne d'Égypte datée de l'an IV de Xerxès. Beaucoup de noms mêmes de mois sont araméens. Cela s'explique par l'influence prolongée de la chancellerie araméo-perse, dont les formules et les usages ont laissé des traces profondes dans les pays sémitiques soumis au grand roi. L'aramaïsme de פלג n'est donc pas un motif d'exclusion, bien au contraire; l'inscription contient plusieurs traces d'aramaïsmes : le pluriel דלהת; la locution אשל, au lieu du suffixe simple (comme ܪܫܠ, ܪܫܠܗ).

[1] Genèse X : 25.
[2] Daniel II : 41.
[3] Daniel VII : 25.
[4] Daniel XII : 7.
[5] Apocalypse XII : 7.
[6] Cf. encore les *sept temps* de Daniel IV : 13, 20, 22, 29, qui paraissent distincts des ירחין ou *mois* proprement dits.
[7] Berakot 4, 1; cf. Gemara 26 b et 27 a. Pour ce que l'on doit entendre par מנחה, voir J. LEVY, *Chald. Wört.* s. v. פלג.

Pourquoi le mot ירח n'est-il pas exprimé devant לאדך? Il ne manque jamais devant les noms de mois que nous ont offerts jusqu'à ce jour les inscriptions phéniciennes. L'objection n'est pas sans valeur. Il est certain que si nous avions eu בירח לאדך, personne n'aurait hésité un moment, et je n'aurais pas eu probablement à entreprendre la présente démonstration. Cette omission se peut comprendre à la rigueur. N'avons nous pas, dans la Bible même[1] : בעשרים וחמשה לאלול, *le 15 d'Eloul*, contrairement à l'habitude qui demanderait חדש devant *Eloul?* Le terme פלג signifiant simplement *moitié*, avait pu d'ailleurs finir par passer, dans la pratique, au sens spécial de *moitié d'un mois*, de ce que les Grecs appelaient διχομηνία, c'est-à-dire le *milieu du mois*. Le mot grec est formé exactement de la même façon, δίχα contenant tout à fait la même image que פלג, c'est-à-dire l'idée d'une chose divisée en deux parties symétriques, en deux moitiés égales (δίς). Non-seulement l'adjonction de ירח à פלג pouvait ne pas être nécessaire, mais elle pouvait être superflue et redondante, si פלג avait à lui seul la valeur de διχομηνία. L'habitude des Grecs est intéressante à consulter sur ce point. Les Grecs, comme l'on sait, considéraient souvent, en dehors de leur répartition en trois décades, trois moments essentiels du mois, le *commencement, le milieu et la fin*. Le commencement était la νουμηνία[2] ou ἀρχομηνία[3], *la nouvelle lune*, correspondant sensiblement au חדש des Sémites, comme nous le prouve, par exemple, la 2e inscription bilingue d'Athènes, puisque le Phénicien de Citium בנ־חדש, c'est-à-dire *né à la nouvelle lune*, y est appelé, dans la traduction grecque : Νουμήνιος; le milieu était la διχομηνία[4], et les derniers jours étaient désignés le plus souvent par la locution φθίνοντος μηνός[5]. Cette façon de spécifier les divers moments du mois sans exprimer le chiffre même du quantième, n'est pas inconnue aux Sémites. Sans parler de l'usage arabe qui est très instructif à cet égard, je rappellerai que le vocable biblique כסא semble avoir eu la même valeur que διχομηνία et que פלג, c'est-à-dire avoir servi à indiquer d'un mot l'époque de la *pleine lune*, le *milieu du mois*, autrement dit le *quatorzième* ou le *quinzième jour du mois*. Ce vocable ne se rencontre que deux fois dans la Bible[6], et sa signification est déterminée[7] par la façon dont la version *pechito* rend ailleurs[8] חמשה־עשר יום, *le quinzième jour :* ܟܣܐ. Le sens de *pleine lune*, en tout cas, est parfaitement établi en syriaque, où l'on dit couramment[9] : *la pleine lune de Novembre*, ܟܣܐ ܕܬܫܪܝ; *la pleine lune de Décembre* ܟܣܐ ܕܟܢܘܢ ܩܕܡܝܐ. Dans d'autres textes[10] les *pleines lunes* sont opposées aux *nouvelles lunes*. Cette notion de la néoménie et de la dichoménie était donc familière à l'araméen, et cela vient tout à fait à l'appui du sens que je prête à פלג. Je ferai encore remarquer qu'un des papyrus araméens d'Égypte[11] porte les mots בפלג...; l'on y a vu la préposition composée : *dans l'intérieur, dedans;* mais ils pourraient bien être,

[1] Néhémie VI, 15.
[2] Cf. par exemple, *Corp. Inscr. Gr.* n° 148.
[3] Cf. par exemple, *Corp. Inscr. Gr.* n° 71 *b*.
[4] *Corp. Inscr. Gr.* n° 2338 : Πέμπτη διχομηνία.
[5] Voir dans le *Corp. Inscr. Gr.* de nombreux exemples.
[6] Prov. VII : 20. — Ps. LXXXI : 4.
[7] Les versions grecque et latine sont d'accord et traduisent le passage des Proverbes : εἰς ἡμέραν πανσελήνου, *in die plenæ lunæ*.
[8] I Rois XII, 32. Ailleurs (II Chr. VII : 10), le même mot rend le *23me jour du mois*, d'où l'on a conclu qu'il pouvait s'appliquer à la semaine entière de la pleine lune.
[9] ASSEMANI, *Bibl.* II : 304, 277.
[10] Cités dans GESENIUS, *Thes.* s. v. כסא.
[11] Papyrus Blacas II, B. l. 9.

comme dans l'inscription d'Oumm el-'Awāmīd, le commencement d'une date, le nom du mois étant compris dans la lacune qui suit immédiatement. L'apparition d'une date n'aurait rien que de très plausible dans un de ces papyrus qui sont, comme je l'ai établi dans un autre travail [1], de véritables papiers d'affaires émanant de la bureaucratie perse, et sur certains desquels l'on constate, du reste, des dates positives [2].

J'estime avoir suffisamment montré par tout ce qui précède : 1° que מלנ s'emploie pour la division du temps; 2° qu'il a pu avoir, comme כמא, sans qu'il y eût besoin de recourir à l'apposition de ירח, le sens soit de *pleine lune*, soit de *demi-mois*; 3° que לאדך est vraisemblablement un nom de mois.

C'en est assez pour nous permettre de bien saisir le sens général de notre inscription. Mais peut-être y a-t-il moyen de pousser encore plus loin cette détermination difficile et d'arriver à un résultat qui, s'il était certain, serait d'une grande valeur pour la chronologie.

Raisonnons dans l'hypothèse où la date de l'inscription serait 132 avant J.-Ch. (et nous verrons que de toutes les combinaisons ayant quelque chance d'exactitude c'est encore la meilleure; en tout cas s'il est possible de remonter plus haut, il est à peu près impossible de descendre plus bas; ce *minimum* suffit pour notre raisonnement). En 132 nous sommes en pleine domination séleucide. Or nous savons pertinemment que les Séleucides avaient imposé aux peuples et aux villes de leur empire le calendrier macédonien [3]. Ce calendrier, comme tous ceux en usage chez les Grecs, était un calendrier lunaire, c'est-à-dire qu'il avait pour base une année de douze mois réglés par les néoménies ou lunaisons synodiques; cette année lunaire ne comptait donc que 354 jours au lieu des $365\frac{1}{4}$ jours de l'année solaire. Pour regagner cette différence et mettre à peu près d'accord l'année solaire avec l'année lunaire, c'est-à-dire, au point de vue pratique, les saisons avec les mois, les Grecs se contentaient, à l'origine, d'ajouter à l'année lunaire les $11\frac{1}{4}$ jours qui lui manquaient pour égaler l'année solaire. La manière de pratiquer cette addition a beaucoup varié suivant les temps et, probablement aussi, suivant les pays. De très bonne heure elle s'est faite par intercalation et sous une forme mensuelle : la différence des années lunaire et solaire fournit les éléments d'un treizième mois intercalaire, ou ἐμβόλιμος, qui, à l'époque de Solon était inséré, dans le calendrier athénien, tous les deux ans, et, à l'époque d'Hérodote, tous les trois ans. Ces périodes de deux et trois ans constituaient les cycles diétéride et triétéride. Puis l'on imagina le cycle octaétéride comprenant une série de 8 années consécutives, avec trois mois intercalaires de 30 jours, placés aux années 3, 5 et 8 de chaque série; puis enfin le cycle ennéadécaétéride, de Méton, comprenant une série de 19 années consécutives avec 7 mois intercalaires. Dans ces divers systèmes l'année solaire et l'année lunaire se trouvaient à peu près mises en concordance tous les 2, 3, 8 ou 19 ans.

La place désignée à ce mois intercalaire dans l'année qui devait le recevoir était fixe; nous la connaissons avec certitude pour certains calendriers; par exemple, dans le calendrier athénien, le mois intercalaire était mis à la suite du sixième mois, celui de Ποσειδεών, et

[1] *Origine perse des monuments araméens d'Égypte. Revue Archéologique*, Août 1878 et Janvier 1879.

[2] Papyrus du Louvre, Papyrus du Vatican.

[3] IDELER, *Handbuch der mathem. u. techn. Chronologie* I, p. 397. Cf. H. MARTIN, *Revue Archéologique*, 1853, I, p. 193, 257 et 321; CH. EM. RUELLE, s. v. *Calendarium* dans le *Dict. des Ant. gr. et rom.* de CH. DAREMBERG et EDM. SAGLIO.

prenait ordinairement[1] le nom de *second Poseideôn*, Ποσειδεὼν δεύτερος. Il en était de même dans le calendrier de Delphes, où le sixième mois, Ποιτρόπιος, donnait naissance, à l'époque voulue, à un Ποιτρόπιος δεύτερος.

Nous n'avons pas la même certitude pour la place, le nom et le nombre des jours du mois intercalaire dans le calendrier macédonien; il est très probable cependant que l'intercalation avait également lieu après le sixième mois. L'on a voulu induire d'un passage du livre des Macchabées que ce mois intercalaire devait porter le nom de Διόσκορος; c'est possible, mais la chose n'est pas démontrée. Ce qui est hors de doute, c'est que le calendrier macédonien, tel qu'il était usité en Syrie, pratiquait l'intercalation. Cela posé, je me demande, au cas où לאדך serait bien un nom de mois, si ce mois ne serait pas justement le mois intercalaire du calendrier macédonien, introduit en Syrie par les Séleucides? L'on s'expliquerait ainsi à merveille que ce nom ait disparu du calendrier tyrien, tel qu'il nous a été conservé par l'*Hemerologion* de Florence; ce calendrier ne comprend que les 12 mois courants de l'année macédonienne, dans l'ordre suivant : 1° Ὑπερβερεταῖος, 2° Δίος, 3° Ἀπελλαῖος, 4° Ἀυδυναῖος, 5° Περίτιος, 6° Δύστρος, 7° Ξαντικός, 8° Ἀρτεμίσιος, 9° Δέσιος, 10° Πάνεμος, 11° Λῶος, 12° Γορπιαῖος. Il n'y a pas trace de Λαοδίκιος; pour une bonne raison, c'est que ce calendrier n'est pas *lunaire*, mais *solaire*, les mois y ont alternativement 30 et 31 jours. L'on sait, en effet[2], que les Romains devenus maîtres de la Syrie, y introduisirent le calendrier julien; les mois lunaires macédoniens furent transformés en mois solaires, mais ils *conservèrent leurs noms;* c'est un fait absolument établi. Par conséquent, le treizième mois intercalaire n'ayant plus aucune raison d'être, devait être supprimé, lui et son nom.

Il faut avouer, d'autre part, que l'hypothèse à laquelle j'ai eu recours plus haut, à savoir que le nom d'une princesse séleucide aurait été donné à un mois, prendrait ainsi une grande force. L'on peut en effet avoir quelque peine à concevoir qu'on ait changé le nom universellement reçu d'un mois ordinaire[3]; il n'en est pas de même s'il s'agit d'un mois d'une nature toute particulière, qui n'est pas un mois à proprement parler, qui, dans d'autres calendriers congénères, se contente d'emprunter le nom du mois à la suite duquel on le met. Il y avait, dans cette espèce de disponibilité onomastique, de quoi tenter l'imagination orientale toujours en quête de nouveaux modes d'adulation. Les astronomes officiels ne dédaignaient pas de flatter à leur manière les souverains; l'on sait l'histoire de la chevelure de Bérénice. Qu'y a-t-il d'invraisemblable, si la fille de Ptolémée Philadelphe a donné, grâce à Conon de Samos, son nom à une constellation, à ce qu'une Laodicé ait donné le sien, au moins pour un temps, au mois embolime? Je citerai, à ce propos, un fait bien frappant. J'ai dit plus haut qu'à Athènes le mois intercalaire s'appelait le second Poseideôn; mais, à partir d'Adrien, il change ce nom banal, impersonnel, *contre le nom même de l'empereur;* nous avons en effet plusieurs inscriptions d'Athènes où le second Poseideôn est remplacé par le Ἀδριανιών[4].

Si l'on admet cette façon d'envisager les choses, l'on obtiendrait peut-être du même coup une explication assez satisfaisante de l'omission, un peu embarrassante, du mot ירח,

[1] L'on verra plus loin une curieuse exception.

[2] IDELER, *Handb.*, I, p. 397.

[3] Se rappeler cependant le fait, précédemment établi, des Athéniens donnant à leur mois Mounychiôn le nom de Démétrius Poliorcète.

[4] Voyez diverses inscriptions au *Corpus Inscript. Atticarum*, III, part. I, notamment les nos 1114, 1121, 1124, 1138, 1217.

mois, devant le nom du mois de Laodikios. En effet, le mois intercalaire n'est pas, à proprement parler, un *mois,* c'est-à-dire une *lunaison;* c'est un mois purement artificiel qui n'a, au contraire, rien à voir avec la *lune,* et qu'il serait par conséquent, strictement parlant, abusif de qualifier de ירח [1] : il ne représente pas autre chose que l'excédant de l'année solaire sur l'année lunaire, ou la somme de plusieurs de ces excédants, pour une période de deux ou trois années. Ce n'est que par suite d'une convention qu'on a pour ainsi dire façonné en mois ces reliquats annuels de 11 1/4 jours.

Quelle était la durée, la place et l'époque d'intercalation du mois embolime dans l'année lunaire syro-macédonienne? Pour répondre à cette question, il faudrait préalablement être renseigné sur l'année macédonienne elle-même. Les informations nous font malheureusement défaut. Je me bornerai seulement à faire observer que, si Laodikios est le mois intercalaire, la moitié de ce mois, qui paraît être indiquée dans l'inscription, peut comprendre un nombre de jours différents, suivant le système intercalaire qui réglait le calendrier syro-macédonien: si ce calendrier se servait du cycle octaétéride, le mois devait avoir 30 jours et la dichoménie 15.

J'ai dit précédemment que l'on avait supposé que le mois intercalaire du calendrier syro-macédonien avait dû porter, tout au moins à un certain moment, le nom de Διόσκορος [2]. C'est un passage du deuxième livre des Macchabées [3], qui a conduit à cette conclusion : la lettre de Lysias aux Juifs est datée de l'an 148 (des Séleucides), le 24e jour du mois de Διοσκορινθίου. L'on a pensé, non sans raison, que ce mois, ne figurant pas dans le calendrier macédonien ordinaire, était cet insaisissable mois intercalaire. L'on a conjecturé, d'autre part, que son nom devait être corrigé en Διόσκορος [4]; la nécessité de cette dernière correction ne me paraît nullement démontrée. Quoi qu'il en soit, nous pouvons inférer de là qu'en 148 des Séleucides, c'est-à-dire environ 32 ans avant l'exécution de l'inscription d'Oumm el-'Awāmīd (si elle est bien de 132 avant J.-Ch.), le mois intercalaire s'appelait *Dioscoros,* ou *Dioscorinthiou,* et que, par conséquent, ce n'est que postérieurement à cette date qu'il a pris le nom de *Laodicé,* c'est-à-dire entre 164 et 132 avant notre ère. L'on voit que les princesses auxquelles nous avions cru déjà possible de faire remonter l'origine de cette dénomination, soit les deux filles d'Antiochus VII (138 à 127 avant J.-Ch.), soit la femme de Démétrius Ier Soter (163 à 151), se trouvent précisément appartenir à cette période. Je pencherais de plus en plus pour la Laodicé, femme de Démétrius.

Peut-être convient-il de chercher quelque indication chronologique de ce genre dans l'inscription de Gaulos, à la ligne 4 : בעתר אדר ערכת ארש בן. Ce passage est extrêmement difficile; on en a proposé de nombreuses explications, dont aucune n'est satisfaisante. J'en hasarderai une, à mon tour, sans me dissimuler qu'elle prête, elle aussi à diverses objections. J'inclinerais à croire que nous avons là une date; il s'agit de travaux considérables exécutés officiellement par le *dèmos* de Gaulos [5], d'un acte public dont il importait de déterminer la date. אדר ne serait-il pas le mois de Adar, et בעתר une locution analogue à notre בפלג, désignant une certaine partie du mois, par exemple la fin? Quant à ערכת il ne serait pas

[1] Remarquez toutefois que les Grecs ne se font pas scrupule de le qualifier de μήν. (Cf., par exemple, le n° 2693 *e* du *Corpus Inscr. Gr.* : εμβόλιμος μήν.)

[2] SCALIGER, *Emend. temp.* II, p. 94. Cf. IDELER, *Handb.*, I, p. 398 sq. BRANDES, *Rhein. Mus.* 1876, p. 377.

[3] II Macch. XI : 21.

[4] Cf. le Διόσκουρος, sixième mois du calendrier crétois d'après l'*Hemerologion.*

[5] L. 1 et 8, עם גול. Cf. notre עם צר.

impossible que ce fût quelque fonction annuelle remplie par Aris fils de Yeol (κοσμητής?[1] ἄρχων??[2]). Ici aussi, il se pourrait que nous eussions affaire au *mois intercalaire*. L'on n'ignore pas, en effet, que, dans le calendrier hébreu usuel, c'est justement, avant ce mois de Adar qu'a lieu l'intercalation : *Adar, ve-Adar*[3], ou אדר שני, *le second Adar*, par opposition à אדר ראשן, *le premier Adar*. Qui sait si l'omission du mot ירח, *mois*, n'a pas pour cause, ici comme dans l'inscription d'Oumm el-'Awāmīd, le fait qu'il s'agit du mois embolime? Qui sait même si ערכת ne doit pas être expliqué dans un sens analogue, comme une espèce de déterminatif de cet Adar extraordinaire et, pour ainsi dire, hors rang? Resterait encore ici à savoir si עתר désigne une certaine partie du mois, par exemple la fin, ou le mois embolime lui-même.

C'est ici le cas de se demander si פלג doit bien être pris dans le sens *moitié, moitié d'un mois, dichoménie*. Du moment que nous aurions réellement affaire au mois embolime, פלג ne pourrait-il pas être par hasard la dénomination même de ce mois d'une nature toute spéciale, qu'il eût été après tout assez peu correct, ainsi que je l'ai expliqué, d'appeler un ירח? בפלג לאדך voudrait alors dire tout simplement : *dans l'embolime de Laodikios*, et le quantième même du mois ne serait pas exprimé, ce qui arrive quelquefois dans les dates phéniciennes, par exemple dans l'inscription d'Echmounazar[4], et aussi (quoiqu'avec moins de certitude), dans la IIe de Sidon[5]. Il serait nécessaire naturellement d'établir que פלג a pu avoir cette acception dans les langues sémitiques; à la rigueur les sens premiers de la racine פלג *diviser, partager en deux*, pourraient se concilier avec la conception de l'embolisme, qui est, à vrai dire, non pas une addition, mais bien une insertion, insertion qui se faisait le plus ordinairement après le sixième mois, c'est-à-dire au milieu de l'année : il fallait pour ainsi dire couper l'année en deux semestres pour y intercaler ce mois qu'on pourrait appeler bissecteur[6]. Je n'insiste pas d'ailleurs sur cette conjecture.

En résumé, nous obtenons la phrase suivante : *A la mi-Laodikios*, ou, si l'on veut, *dans le mois* (intercalaire) *de Laodikios, cette porte et ses battants j'ai fait*, בתכלתי, *en son achèvement*, c'est-à-dire *j'en ai mené à fin la construction*.

L'on pourrait être tenté de considérer le י, suffixe de la 3e personne du singulier, comme se rapportant soit au mot נדר, virtuellement contenu dans la formule initiale אש נדר, soit au mois lui-même. Dans le premier cas il s'agirait de *l'accomplissement du vœu;* dans le second de la *fin du mois de Laodikios*, par opposition au *milieu* : Abdelim aurait fait son vœu le 14 ou le 15 de Laodikios (s'il s'agit d'un mois de 29 ou 30 jours), et s'en serait acquitté le 29 ou le 30; les mots בפלג לאדך devraient être alors rattachés à ce qui précède. Ce que l'inscription aurait voulu faire ressortir, c'est la célérité apportée à l'accomplissement du vœu, dont la teneur impliquait peut-être un délai déterminé. De fait, la construction d'une porte et de ses battants en moins de quinze jours eût été un véritable tour de force

[1] ערך = κοσμῶ.

[2] Le Talmud transcrit ἀρχή, ἀρχεῖον, par ארכי (ערכי), ערכאה (cf. le pluriel ערכאות, *tribunaux* ou *archives*); voir les dictionnaires de BUXTORF et J. LEVY.

[3] IDELER pense que c'est, dans ce cas, le *premier* Adar, et non le second, qui représente le mois intercalé (IDELER, *Handb.*, I, p. 539).

[4] Echmounazar, l. 1, deux fois, sur le ventre et sur le dos.

[5] *IIe de Sidon*, l. 1. S'il ne manque rien au-dessus.

[6] Je rappellerai à ce propos פלג עדן = *demi-année, semestre*, dans le passage de Daniel cité ci-dessus.

qui valait bien la peine d'une mention expresse. Mais, après réflexion, j'ai écarté ces deux hypothèses, qui m'avaient un moment attiré, la seconde surtout, pour des motifs qu'il serait trop long et qu'il est inutile de donner maintenant, puisqu'ils n'ont plus d'objet. תכלת n'est autre chose que l'*achèvement* de l'œuvre, ou, pour parler plus exactement, de la porte, car le י suffixe doit revenir à שער. La phrase est comparable à celle que nous avons dans la Bible[1] : בירח בול..... כלה הבית *dans le mois de Boul... fut terminé le temple.* Je prête à la locution פעל בתכלת le sens de *faire une chose complètement, en totalité, achever, mener à fin,* ce qui est absolument d'accord avec l'acception fondamentale de כלה. בתכלתי peut être comparé à l'arabe بتمامه, بكماله. C'est le ἐτελείωθη des inscriptions grecques ayant trait à des travaux de construction. Ce système a, entr'autres avantages, celui de rendre compte de cette disposition insolite de la date, le jour de l'achèvement étant mis en vedette, et la mention de l'année ne venant qu'après un certain intervalle, et en seconde ligne; cela équivaut en somme à quelque chose comme : *Achevé de construire tel jour. Construction faite dans le cours de l'année tant.*

La phrase finit à תכלתי, après lequel il faut mettre un point, et reprend à בנתי : *je l'ai construite dans l'année...* De cette façon les deux suffixes י, se rapportent à un seul et même substantif שער, ce qui est d'une rigoureuse correction.

L. 4 à 6. — En ce qui concerne la valeur réelle des chiffres qui suivent et la détermination exacte des deux ères employées, je me range à l'opinion la plus autorisée en acceptant la traduction : *dans l'année 180 du Seigneur des Rois*[2], *l'an 143 du peuple de Tyr.* Je ferai remarquer que cette expression עם צר nous cache probablement les mots grecs δῆμος Τυρίων, titre que devaient porter officiellement les Tyriens auxquels les successeurs d'Alexandre avaient accordé ou renouvelé l'autonomie, dans des circonstances qu'on voudrait bien être en état de mieux préciser.

La coupe des huit lignes de l'inscription respecte scrupuleusement l'intégrité des mots. Nous n'avons pas un seul enjambement d'une ligne à l'autre. L'intention est visible, car le lapicide n'a pas hésité à sacrifier à ce principe la régularité matérielle des lignes qui sont de justification fort inégale. Cela n'en rend que plus intéressante la façon dont il a traité le premier groupe de chiffres, composé du signe des centaines, et du signe des vingtaines répété quatre fois. Il a terminé sa quatrième ligne par le chiffre des centaines suivi du premier chiffre des vingtaines, et il a rejeté au commencement de la cinquième ligne les trois autres chiffres des vingtaines, comme si le groupe pouvait se diviser en $(100+20)+(20+20+20)=180$.

L. 6. — Le *yod,* suffixe de לכני se rapporte toujours à la porte, ou, si l'on veut, à la construction de cette porte : *pour qu'elle soit, pour que cela soit.* Le *yod* de לי, au contraire, est le suffixe de la première personne : *pour moi.*

Le reste n'offre pas de difficulté : *en souvenir et en bon renom.* Les monuments égyptiens nous aident à comprendre ce qu'il faut entendre exactement par ces mots. La formule, qui est peut-être bien, comme celle que nous allons trouver aux lignes 7 et 8, un emprunt fait aux formules du rituel égyptien, ressemble singulièrement à celle que l'on lit par exemple sur la stèle du Louvre n° 4017, découverte par M. MARIETTE dans la chambre 2 des grands

[1] I Rois VI : 38.

[2] Ou : *des royautés.* Cf. le paragraphe où il est question de la 5e inscription phénicienne d'Idalion.

souterrains du Serapeum : « Fais lui, est-il dit à la fin, récompense selon ce qu'il a fait pour » toi [1]; prolonge ses années [2]; *perpétue son nom éternellement .... afin de remémorer son nom » éternellement* » [3].

L. 7, 8. — Il faut considérer פעם comme étant au duel construit : *Sous les deux pieds de mon seigneur Baal-chamaim, pour toujours; qu'il me bénisse.* C'est encore une locution de style égyptien. Nous l'avons, par exemple, littéralement dans le papyrus Harris n° 500 [4]: « Afin, dit Thoutii dans son message au roi, que tu remplisses la maison de ton père Ammon-» Râ, roi des dieux, d'esclaves ou de servantes *qui sont sous tes deux pieds* ( ) [5] » *pour toujours et à jamais* » [6]. Cette formule, dans notre inscription phénicienne, me semble impliquer particulièrement *l'humilité* du dévot, prosterné aux pieds de la divinité et se proclamant son *esclave.* C'est l'équivalent, imagé et développé, de l'expression : עבדך *ton serviteur, ton esclave,* qui revient assez fréquemment dans ce genre de dédicaces, et précisément dans celles qui ont des accointances manifestes avec l'Égypte; ainsi dans la IIIe inscription d'Oumm el-'Awāmīd, trouvée à côté de celle qui nous occupe, et où l'expression s'est associée à un nom notoirement égyptien, *Abdosir* [7] : עבדך עבראסר; dans la bilingue de Malte, où nous avons aussi des noms bien égyptiens *(Osirchamar, Abdosir);* sur la statuette de bronze de Madrid, représentant *Harpocrate* [8].

Ce rapprochement valait, je pense, la peine d'être fait, car il établit définitivement que l'expression תחת פעם, ou plutôt תחת פעמם, doit, ainsi que l'avait avec raison soutenu M. E. RENAN, être prise littéralement, et ne peut signifier, comme l'ont supposé quelques personnes, soit : *sous le soleil* (תחת שמש), soit : *pour cette fois.* Il nous montre, en outre, ainsi que le précédent, jusqu'à quel point l'influence égyptienne avait pénétré le monde religieux des Sémites; cette influence dans l'ordre spirituel n'est pas chose indifférente à constater dans le cas présent, car elle est parallèle à celle qu'on observe dans le style même des débris d'architecture recueillis dans les ruines d'Oumm el-'Awāmīd, et je la crois contemporaine; elle peut aider à faire croire que cette dernière influence et, par conséquent, les monuments où elle s'est exercée, ne sont pas nécessairement antérieurs à Alexandre, mais peuvent être, avec quelque vraisemblance, rapportés à la période ptolémaïque. La IIIe inscription d'Oumm el-'Awāmīd, où apparaît le nom d'*Abdosir,* nous prouve implicitement que le culte d'Osiris florissait, à l'époque des Séleucides, dans la ville indéterminée dont Oumm el-'Awāmīd nous marque l'emplacement.

L'emploi du mot פעם dans le sens de *pied* semble propre au phénicien, comme on l'a remarqué depuis longtemps. Cependant l'hébreu le connaît, avec un pluriel féminin פעמות, mais dans l'acception figurée, de *pieds d'un objet.* Comme il s'agit, dans les passages bibliques [9]

[1] L'invocation est adressée à Osiris-Apis.

[2] Cf. Stèle de Byblos, l. 9 : *qu'elle prolonge ses jours et ses années.*

[3] P. PIERRET, *Études Égypt.* 2 : p. 67 à 68.

[4] P. 3, l. 11 à 12.

[5] *Ret* est proprement *jambes.*

[6] C. W. GOODWIN, *Transact. of the Soc. of bibl. Arch.* III, p. 344. J'adopte la version française de M. MASPERO, *Ét. Égypt.* p. 66.

[7] Que les Phéniciens prononçaient *Abdousir,* comme je l'ai établi (*Journal Asiatique,* 1878, II, 237) à l'aide d'une transcription grecque jusqu'alors méconnue : Ἀϐδούσιρος.

[8] Ainsi que je le montrerai, la formule entière est ici encore littéralement empruntée au rituel égyptien : *Que Harpocrate donne la vie à son serviteur Abdechmoun.*

[9] Exode XV, 12. — I Rois VIII, 30.

où apparaît ce mot, d'objets relatifs au culte et exécutés, probablement dans le premier cas, certainement dans le second, sous l'influence de l'art phénicien, il ne serait pas impossible que פעמות fut un terme technique emprunté lui-même au phénicien.

Je propose donc de traduire l'ensemble de l'inscription de la façon suivante:

Au Seigneur Baal-Chamaim, vœu qu'a fait Abdelim,
fils de Mattan, fils d'Abdelim, fils de Baalchamar. —
A la mi-Laodikios[1], *cette porte, et les battants*
y afférents, j'ai parachevé. Je l'ai construite (au cours de) l'année 1-
80 du Seigneur des rois, l'an 143 du peuple de
Tyr; pour qu'elle me soit en commémoration et bon renom,
sous les deux pieds de mon Seigneur Baal-Chamaim,
pour toujours; qu'il me bénisse!

Comme on le voit, l'inscription se divise en deux parties bien distinctes, caractérisées par le changement de personne : 1° un en-tête impersonnel énonçant succinctement le nom du dieu, le nom de l'orant et le fait du vœu; 2° une allocution personnelle et directe de l'orant qui prend la parole. Le seul fait de cette différence suffirait à lever les derniers doutes, qui pourraient rester encore sur la question de savoir si les mots בפלנ לארך doivent être rattachés à ce qui suit ou à ce qui précède. La seconde partie se subdivise elle-même en deux phrases séparées par un point.

L'on peut mettre sous plusieurs des mots et des tournures de cette inscription phénicienne des mots et des tournures helléniques; et cela n'a pas lieu de surprendre si l'on se rappelle le fragment trouvé par M. RENAN[2], dans les ruines de Laodicée, où l'on lit le nom d'un Abdelimos de Tyr, qui est peut-être bien notre Abdelim lui-même, ou tout au moins son proche parent : Ἀβδήλιμ[ος] Τύριος, Χ[αῖρε]. Le Baal-chamaim est littéralement un Ζεὺς ἐπουράνιος ou Ζεὺς οὐράνιος[3]; le nom du mois Λαοδίκιος (et peut-être le mode de notation), est d'un hellénisme manifeste; פעלת בתכלתי correspond à la locution ἐτελείωθη; ארן מלכם au titre κύριος βασιλείων de l'inscription de Rosette; une des ères employées est celle des Séleucides; עם צר est proprement une traduction de δῆμος Τυρίων, exactement comme עם גול, dans l'inscription de Gaulos, nous représente le δῆμος Γαυλίτων. Je rappelle pour mémoire les deux formules égyptiennes de la fin, qui pouvaient à la rigueur être passées de l'égyptien en phénicien par l'intermédiaire de ce grec alexandrin si fortement empreint d'idées et de locutions égyptiennes.

Après avoir proposé de fixer ainsi le sens général de l'inscription, j'ajouterai quelques mots sur la double date qui y figure et sur la ville antique dont la localité arabe d'Oumm el-'Awāmīd nous marque l'emplacement, mais ne nous a malheureusement pas conservé le nom.

[1] Ou : *dans le mois de Laodikios.*

[2] E. RENAN, *Mission de Ph.* p. 709.

[3] Sanchoniathon (éd. ORELLI, p. 14) : Βεελσάμην καλοῦντες, ὅς ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἕλλησι. Cf. le Ὑψουράνιος de *Tyr* (Sanchon. éd. ORELLI, p. 16), et le Ζεὺς ἐπουράνιος du piédestal de Sarba, près Djebāïl, aujourd'hui au Louvre (LEPSIUS, *Denkmäler* XII, 100; E. RENAN, *Miss. de Ph.*, p. 332, pl. XXII, n° 14). Peut-être convient-il même de chercher derrière ce Baal-chamaim le Ζεὺς Ὀλύμπιος dont Antiochus Épiphane s'était donné pour mission de propager et, au besoin, d'imposer le culte en Syrie, le dieu qu'il avait essayé vainement d'introduire dans le temple de Jérusalem.

La solution du problème chronologique repose sur la détermination des trois points suivants : 1° Quelle est la valeur des chiffres? 2° En quelle année commence l'ère de Tyr? 3° Qu'est-ce que l'ère de l'*Adon melākim* et en quelle année commence-t-elle? Les deux derniers points naturellement sont subordonnés l'un à l'autre.

LES CHIFFRES. — Les trois barres d'unités de la seconde date sont hors de discussion.

Le signe qui les précède immédiatement, et qui est répété deux fois, se trouve répété quatre fois dans la première date. L'on s'accorde à y voir le signe des *vingtaines;* aux arguments qu'on a produits en faveur de cette attribution, j'en ajouterai deux qui ne sont pas sans poids:

1° Ce signe ne saurait représenter des *trentaines, quarantaines* etc....,' à supposer même que le phénicien ait eu des signes spéciaux pour ces unités de dizaines. En effet, dans le premier cas, il est répété *4 fois;* le *minimum,* 30×4, nous donnerait donc 120; or 120 serait certainement écrit, comme d'ordinaire en phénicien, par le signe spécial de la *centaine,* suivi du signe de la *vingtaine :* $100 + 20$. Le même raisonnement est applicable *a fortiori* aux valeurs hypothétiques 40, 50, 60 etc.

2° Si ce signe ne peut être supérieur à 20, il ne saurait, d'autre part, lui être inférieur, c'est-à-dire représenter des *dizaines.* En effet, dans la seconde date, il est répété deux fois; s'il valait 10, nous aurions donc le nombre 20 $(10 + 10)$; or, le phénicien ayant toujours eu un signe spécial pour la vingtaine, nous aurions certainement vu apparaître ici ce signe spécial, et nous n'aurions, par conséquent, qu'*un* signe au lieu de *deux.*

Le signe en question vaut donc bien 20, par la raison qu'il ne peut valoir autre chose; il est d'ailleurs formé normalement par la réduplication du signe de la dizaine superposé à lui-même : ʒ[1], exactement comme l'autre type : ○ = ⌒ sur ◡.

L'identification du chiffre initial des deux groupes est plus difficile. Il ne peut être que de l'ordre des dizaines ou des centaines. En effet, la numération phénicienne ne se sert que de quatre signes distincts : *la barre d'unité, la dizaine, la vingtaine* et *la centaine;* or nous avons déjà *la barre d'unité* et *la vingtaine.* L'hésitation ne serait donc permise qu'entre 10 et 100; mais elle ne saurait durer, 1° parceque le phénicien écrit ses chiffres en commençant par le plus fort, et le signe en question *précède celui des vingtaines;* 2° parceque la forme de ce signe se rapproche sensiblement de celle du signe des centaines. Reste à savoir si *les unités de centaines* ne sont pas exprimées par certains traits accessoires qu'on remarque soit dans l'un, soit dans l'autre de ces signes. Je suis de l'avis de ceux qui ne le croient pas. L'on obtient ainsi le résultat suivant:

Ère de l'Adon melākim :	100 +	20 +	20 +	20 +	20 =	180 années
Ère de Tyr :	100 +	20 +	20 +	3	=	143 »
Différence :	000	00	00	17 +	20 =	37 années.

L'an Ier de l'ère de Tyr tomberait donc en l'an 37 de l'ère de l'*Adon melākim.* L'indication du jour et du mois, telle qu'elle a été proposée plus haut, nous mettrait à même de serrer encore davantage la concordance; mais nous la négligerons pour plus de simplicité.

[1] Le chiffre 20 finit par prendre en phénicien la forme d'un véritable *zain;* l'appendice en crochet dont est souvent munie cette dernière lettre, complète l'illusion. Je citerai particulièrement à cet égard la 38e de Citium, où le *zain* et le chiffre 20 sont rigoureusement identiques.

LES ÈRES DE TYR. — Quelle est cette ère de Tyr? *A priori* l'on voudrait trouver au dehors un document qui nous renseignât à ce sujet. Il s'agit d'une ère importante qui a duré, au moins, tout près d'un siècle et demi. L'histoire et l'archéologie doivent en avoir gardé quelque trace.

L'emploi d'une ère locale implique l'autonomie d'une ville. Strabon[1] se contente de nous dire que Tyr sut faire respecter par les Romains (moyennant finances) l'autonomie dont elle avait joui sous *les rois*, apparemment les Séleucides. Il ne nous donne aucune date.

Nous connaissons bien, par la numismatique — et le fait est confirmé par l'épigraphie et par des documents historiques[2] — l'existence d'une ère autonome de Tyr, dont le point de départ est solidement fixé à l'an 126 ou 125 avant J.-Ch., et qui a duré, *au moins*, 143 ans, car nous avons des monnaies de Tyr portant ce chiffre d'années[3]. Est-ce la même que la nôtre? A ce compte l'inscription d'Oumm el-'Awāmīd serait de (143—126) l'an 17 après J.-Ch. Mais à cette époque la ville antique d'où provient le monument ne devait plus exister, ainsi que cela résulte des judicieuses observations de M. RENAN sur les ruines de ce site; l'emploi du phénicien dans une pareille inscription serait peu vraisemblable; le nom du mois de Laodikios, qui n'a dû jouir que d'un instant de vogue sous la domination des Séleucides, n'était probablement plus en usage, sans parler de la substitution du calendrier julien au calendrier macédonien lunaire qui nécessitait la disparition du mois lui-même, si ce mois est bien le mois intercalaire, etc.; enfin, considération la plus grave de toutes, que serait l'ère de l'*Adon melākim* partant de l'an (126 + 37) 163 avant J.-Ch.? L'ère du peuple de Tyr de l'inscription ne peut donc être l'ère de 126 avant J.-Ch.

Impossible de chercher plus bas, car, en dehors des motifs qui viennent d'être énoncés, il y a cette raison décisive que l'ère de 126 se continue en pleine époque impériale et figure pendant plus de trois siècles sur les monnaies.

Force est donc de remonter au-delà de 126 avant J.-Ch.

En raisonnant dans l'hypothèse que l'an 126 aurait vu en même temps le commencement de l'ère nouvelle et la fin de l'ère tyrienne de l'inscription, et que l'inscription, datée de 143, serait précisément de la dernière année de cette ère antérieure, il faudrait placer le commencement de l'ère en question au moins en (126 + 143) 269 avant J.-Ch., et, par suite, le commencement de l'ère de l'*Adon melākim* en (269 + 37) 306 avant J.-Ch. Ces dates ne coïncident non plus avec rien de connu dans l'histoire : passe encore pour l'ère de Tyr, pour l'ère de l'*Adon melākim* cela est trop singulier. Mais ici, 126 n'est qu'un *terminus ad quem*. Il est possible, la chose est même probable, à mon avis, que les deux ères consécutives de Tyr se soient succédées sans aucune espèce d'intervalle, et que la seconde ait commencé au moment où la première prenait fin, ou plutôt que l'institution de la seconde ait mis fin à la première; mais rien ne nous prouve que notre inscription soit justement de l'année où a eu lieu le changement; il est bien plus vraisemblable qu'entre

[1] Strabon XVI, II : 23, οὐχ ὑπὸ τῶν βασιλέων δ'ἐκρίθησαν αὐτόνομοι μόνον, ἀλλὰ καὶ ὑπὸ τῶν 'Ρωμαίων. Je pense que par là il fait allusion à l'autonomie de 126.

[2] POUZZOLES, *Corp. Inscr. Gr.* n° 5853. Voyez encore les témoignages d'Eusèbe et des Actes des Conciles. Consulter sur la détermination de l'ère de Tyr de 126, NORIS, *De epoch. syromac.*, p. 385 sq. ECKHEL, *Doctr. num. veter* III, 382, etc.

[3] MIONNET, *Descr.* V, n° 548. Bronze; tête de femme voilée et tourrelée; *rev.* palmier; lettres numériques ΡΜΓ (143).

l'an 143 (= x avant J.-Ch.) de la première ère et l'an 1 (= 126 avant J.-Ch.) de la seconde, il s'est encore écoulé quelques années. Si nous admettons, par exemple, l'intervalle raisonnable de six ans, nous sommes conduits à l'an 275 (ou 274) pour l'an 1er de la première ère de Tyr, et à l'an 312 pour l'an 1er de l'ère de l'*Adon melākim*. Ici encore la date 275 n'offre aucune prise historique; en revanche, celle de 312 nous fait tomber sur le commencement de l'ère même des Séleucides. L'an 180 de l'ère des Séleucides et l'an 143 d'une ère tyrienne commençant en 275 donneraient pour l'inscription la date de 132 avant J.-Ch.

Nous voilà arrivés, par une voie de raisonnement un peu différente de celles qu'on a suivies jusqu'ici, et qui les recoupe avantageusement, à la conclusion la plus généralement admise, et assurément, la plus plausible, sur l'âge réel du monument et sur l'identité des deux ères qui y sont mentionnées. La question prête encore à d'autres observations.

LES MONNAIES DE TYR AVEC DATES. — Si l'inscription d'Oumm el-'Awāmīd est bien de l'an 132 avant J.-Ch., il est vraiment fâcheux que le monnayage de Tyr, qui nous fournit, entr'autres, des pièces de cette année même, ne nous apporte aucun éclaircissement. Nous possédons en effet plusieurs monnaies d'Antiochus VII Sidetes datées de l'an ΠΡ, c'est-à-dire 180, l'année même de l'*Adon melākim* de l'inscription. De ces monnaies, les unes n'ont aucune indication de ville, les autres ont l'indication de Sidon, d'autres enfin *l'indication de Tyr*[1]. Si, à cette époque, Tyr était autonome et se servait d'une ère propre, concurremment avec l'ère des Séleucides, pourquoi ne trouvons-nous pas trace, sur ses monnaies, de ce fait important? Et cela n'est pas uniquement le cas pour cette seule pièce de l'an 180 des Séleucides (= 132 avant J.-Ch.), mais encore pour les pièces de Tyr des années précédant, ou suivant immédiatement : 174, 175, 176, 177, 178, 182, 183, 184[2], des Séleucides.

En dehors des monnaies d'Antiochus VII, nous en avons de Démétrius II frappées à Tyr pendant la même période, entr'autres une de l'an 181[3] : il n'y est pas davantage question de l'autonomie et du comput particulier de Tyr.

Bien plus, sur aucune des monnaies des Séleucides frappées à Tyr, nous ne constatons l'existence de cette ère autonome. Nous pouvons remonter jusqu'aux années 144 et 145 des Séleucides, sans rencontrer quoi que ce soit qui y ressemble. Ainsi, nous avons pour ces années, des monnaies d'Antiochus IV, avec le mot ΤΥΡΙΩΝ en toutes lettres[4]. A ce moment, l'ère de Tyr, calculée sur la base acceptée de 275 avant J.-Ch., devait en être à ses années 107, 108; rien ne vient en manifester l'existence. Notons en outre un détail qui n'est pas indifférent. La monnaie d'Antiochus que je viens de citer est accompagnée de la légende phénicienne : לצר אם צדנם *de Tyr métropole des Sidoniens* (Phéniciens); d'autres monnaies portent לצר, *de Tyr*, tout court; ce n'est pas la même chose que לעם צר, *du peuple de Tyr*, et les formules doivent correspondre à des conceptions distinctes[5].

[1] MIONNET, *Descr.* V, p. 77.

[2] MIONNET, *Suppl.* VIII, p. 59. Plutôt ΑΠΡ = 181.

[3] MIONNET, *Descr.* V p. 65, Suppl. VIII, p. 50. Sur l'une de ces pièces, de l'an 172, Tyr est qualifiée de ἱερὰ et ἄσυλος, titres dont, une quinzaine d'années plus tard, Démétrius II devait cruellement éprouver l'inanité.

[4] MIONNET, *Descr.* V, p. 41. Cf. le tétradrachme d'Antiochus III (224 à 187 avant J.-Ch.) avec le monogramme de Tyr (LEAKE, *Kings*, p. 25, et SIX, *Observat. sur les monn. phén.*, p. 17).

[5] D'autant que la dernière formule n'est pas hors des usages numismatiques, puisque nous avons עם מחנת sur des monnaies de Carthage.

Il est malaisé de donner une explication satisfaisante de cette absence de dates autonomes sur les monnaies. Faut-il conclure de là que la première ère de Tyr, tout en étant tolérée dans l'usage privé, et plus facilement encore dans une ville voisine de Tyr que dans Tyr elle-même, n'avait pas qualité pour figurer officiellement à côté de celle des Séleucides, qu'elle n'avait pas, pour ainsi dire, d'existence légale? Peut-être cela vient-il de ce que, pas plus que l'autonomie municipale qu'elle implique, elle n'était d'institution séleucide. En effet, son point de départ, 275 avant J.-Ch., nous reporte à une époque où Tyr appartenait, non aux Séleucides, mais aux Ptolémées, au moment même où Ptolémée II Philadelphe venait d'achever la conquête de la Phénicie méridionale[1]. L'on comprend assez que les Séleucides, devenus définitivement maîtres de la Syrie[2] en 198 avant J.-Ch., ne se soient pas souciés de reconnaître à Tyr et, surtout, d'inscrire sur les monnaies qu'ils y faisaient frapper, des privilèges qui lui avaient été accordés par leurs rivaux; ère et autonomie étaient marquées de la tache originelle : l'initiative égyptienne. Les Séleucides devaient considérer cette mesure comme non avenue, si bien qu'un peu plus tard, en 126 ou 125 avant J.-Ch., à la suite d'un évènement que nous ne connaissons qu'imparfaitement[3], ils purent à leur tour octroyer à Tyr, comme si de rien n'était, l'autonomie; l'établissement de cette autonomie détermina l'adoption d'une ère nouvelle, et fit disparaître complètement l'ère de l'autonomie précédente, qui s'était peut-être maintenue, plus ou moins ouvertement, dans une population qui avait gardé longtemps le souvenir des bienfaits des Ptolémées[4].

Il faudrait donc peut-être distinguer deux autonomies tyriennes, l'une d'origine lagide, l'autre d'origine séleucide.

Pour bien achever de faire comprendre l'importance qu'il y a lieu d'accorder à cette absence de toute mention de la première ère autonome de Tyr sur ses monnaies, je citerai l'exemple d'une ville phénicienne où les choses se sont passées tout différemment. Aradus commença à se servir en 258 ou 259 avant J.-Ch., sous le règne d'Antiochus II, c'est-à-dire une quinzaine d'années seulement après l'établissement de la première ère de Tyr, d'une ère particulière[5]. Or cette ère apparaît régulièrement sur les monnaies de la ville[6] depuis cette époque, et continue à y figurer pendant plusieurs siècles[7]. Il existe un statère d'or d'Aradus, au type d'Alexandre, portant dans le champ, d'un côté, à droite, AP, en monogramme, et

[1] SIX, *Op. cit.*, p. 16.

[2] E. RENAN, *Miss. de Ph.*, p. 723 Cf. FRÉRET, *Mém. de l'Ac. des Inscr. et Belles-Lettres*, XVI, p. 288 à 289, dont je crois utile de citer ici les lignes suivantes : « La domination de Séleucus sur la Syrie ne com- » mença donc qu'après la défaite d'Antigonus en 301. Il y eut même quelques villes qui restèrent attachées » au parti de Démétrius; Tyr, entre autres, qui ne se soumit à Séleucus, que vers l'an 287 avant J.-Ch., » 26e de l'ère appelée des *Séleucides*. Cette ville est une de celles dont les médailles nous fournissent un » plus grand nombre d'époques rapportées à cette ère de 312, qui précède de dix à onze ans la domination » de Séleucus en Syrie... La Syrie méridionale, ou Célésyrie, passa encore plus tard sous la puissance » des Séleucides. Elle releva de l'Égypte jusqu'à l'an 198 avant J.-Ch. ou jusqu'à l'an 115 des Séleucides... »

[3] On a supposé que l'autonomie avait été accordée aux Tyriens par Alexandre Zebina à la suite de la mise à mort de son adversaire Démétrius II, qui avait cherché asile auprès d'eux (NORIS, *De epoch. syromac.*, p. 380). Depuis l'on a trouvé un statère de Tyr frappé sous Antiochus VIII, l'an 187 des Séleucides, 125 avant J.-Ch. (LEAKE, *Kings*, p. 35, SIX, *Op. cit.*, p. 18).

[4] Tyr adopta comme type courant pour son monnayage, commençant en 126 avant J.-Ch., l'aigle des Lagides.

[5] ECKHEL, *Doct. Num. Vet.*, III, 395.

[6] Jusqu'à l'an 46 (214 avant J.-Ch.) les années sont exprimées en chiffres phéniciens; puis, à partir de ce moment, en lettres numérales grecques.

[7] MIONNET, *Descr.* V, 454. Suppl. VIII, 315.

de l'autre, à gauche, les lettres phéniciennes עם א. M. Six[1] explique ingénieusement AP par APAΔIΩN et עם א par עם ארוד, *le peuple d'Aradus*. Je me permettrai de faire remarquer que cette dernière locution est identiquement le עם צר, ou *peuple de Tyr*, de l'inscription d'Oumm el-'Awāmīd. Cet accord ne rend que plus extraordinaire la différence des agissements monétaires des deux villes.

Si la numismatique de Tyr se tait précisément alors que nous aurions le plus besoin de l'interroger, elle nous fournit en revanche, sur d'autres points, des renseignements qui sont d'ailleurs plutôt de nature à compliquer le problème qu'à le simplifier, mais qu'il faut cependant faire entrer en ligne de compte.

En dehors des ères de Tyr de 126 et de 275 avant J.-Ch., l'on a conclu à l'existence d'une autre ère monétaire qui, sans appartenir en propre à la Tyr autonome, lui aurait été commune avec plusieurs autres cités de Phénicie. C'est celle qui apparaît sur diverses pièces frappées par les Lagides à Tyr, Ptolemaïs, Sidon, et peut-être Gaza et Azote. Les avis sont partagés sur la nature et l'époque de cette ère qui, en tout cas ne saurait, assure-t-on, être celle des Séleucides : M. PINDER veut y voir l'ère de Philippe Aridée, commençant en Novembre 324; M. FR. LENORMANT[2], au contraire, penche pour une ère générale de Phénicie, adoptée simultanément par plusieurs villes de cette région, vers la fin de 319, époque à laquelle elles se seraient entendues pour ressaisir en partie, à la faveur des troubles, leur liberté perdue; Ptolémée Soter lui-même, qui occupa la Syrie en 320, en qualité de Satrape d'Égypte, aurait consenti à cette émancipation[3].

Je laisse à de plus habiles le soin de démêler la vérité. Je me bornerai, en rappelant ce qui a été dit plus haut sur la probabilité de l'origine égyptienne de l'ère et de l'autonomie tyriennes de 275 avant J.-Ch., à signaler l'intéressant monnayage des Lagides à Tyr, comprenant des pièces de Ptolémée Soter, sans date, frappées par son fils et successeur Ptolémée II Philadelphe[4]; de Ptolémée Philadelphe lui-même, des années 20 (= 266 avant J.-Ch.), 22, 24[5]; du même, avec la tête diadémée de Ptolémée Soter, des années 30, 32, 33, 34, 36, 39[6]; d'Arsinoé II Philadelphe, frappées par Évergète Ier, peut-être de l'an 2[7]; de Ptolémée III Évergète, avec la tête de Soter, de Ptolémée IV et de Ptolémée VI[8].

Ici encore nous éprouvons la même surprise que tout à l'heure : pourquoi les monnaies de Tyr n'inscrivent-elles pas, à côté des années du roi, celles de l'ère autonome? Cette fois la chose est d'autant plus étrange qu'il s'agit des souverains mêmes auxquels il convient d'attribuer la mesure instituant l'autonomie de 275. Les Tyriens n'auraient-ils commencé à se servir de cette ère qu'après l'expulsion de ceux à qui ils devaient leur autonomie? Il n'est

[1] *Op. cit.*, p. 7. M. SIX attribue cette monnaie à l'an 310, c'est-à-dire à une époque antérieure à l'institution de l'ère propre d'Aradus.

[2] FR. LENORMANT, *Essai sur le class. des monn. d'arg. des Lagides*, *Revue Numism.*, 1854, p. 161. Cf. FEUARDENT, *Num. de l'Ég. anc.* I.

[3] M. LENORMANT conclut même d'un tétradrachme de Ptolémaïs à l'existence de *deux ères* successives de Phénicie, la deuxième commençant l'an 29 de la première.

[4] FEUARDENT, *op. cit.*, n°s 94, 95 avec la tête diadémée de Soter.

[5] *Id. id.* n°s 136, 137, 138 avec aigle sur foudre.

[6] *Id. id.* n°s 139 à 154.

[7] *Id. id.* n° 198.

[8] *Id. id.* n° 215. Pour les monnaies attribuées à Ptolémée IV et Ptolémée VI, voir MIONNET, *Descr.* V n° 165; cf. du même, *Suppl.* p. 303 et *Numism. Chron.* N. S. 4, pl. VII et IX.

pas rare, en effet, que l'on aille chercher à une certaine distance en arrière le point de départ d'une ère nouvelle.

Ce n'est pas tout. Il existe encore tout un groupe de monnaies attribuées à Tyr et portant des dates calculées d'après une troisième ère distincte des précédentes. C'est à M. BRANDIS[1] et à M. SIX[2] que revient le mérite d'avoir reconnu et classé ces curieuses monnaies qui portent des lettres et des chiffres phéniciens. Ces pièces sont datées des années 2, 3 — (lacune de 20 ans) — 23, 24, 26[3], 28, 29, 30, 32, 33, 34, 35 et 37. Sur un exemplaire de l'an 2 et de l'an 3, le chiffre 2 est accompagné d'un ץ, dans lequel M. SIX voit l'initiale du nom de *Tyr*, צור; un autre exemplaire de l'an 2 a un מ, que M. SIX interprète par מלך, *roi;* enfin, sur un second exemplaire de l'an 2, il y a, outre le מ accompagnant le chiffre, un א dans le champ de la pièce. M. SIX considère cet א comme l'initiale du nom d'*Alexandre* et suppose que cette série monétaire est comprise entre les années 331—296 avant J.-Ch. Alexandre, après avoir pris Tyr de vive force, l'aurait aussitôt relevée, repeuplée et l'aurait déclarée autonome[4]. Il est certain que voilà un évènement qui peut dater dans l'histoire de Tyr, et l'on comprend qu'il ait pu se produire là ce qui devait se produire un peu plus tard à Citium, dont l'autonomie municipale, comme je le montrerai à une autre occasion, a pour époque la destruction de la dynastie phénicienne de cette ville par Ptolémée Soter.

A ce compte nous aurions donc, pour la seule ville de Tyr, en écartant même l'ère commune à plusieurs villes de Phénicie, ère dont l'existence est sujette à caution, trois ères autonomes successives, commençant respectivement en 126, 275 et 332 avant J.-Ch. C'est peut-être beaucoup. L'on est tenté de se demander si par hasard les deux dernières ne pourraient pas être identifiées et ramenées à une seule et même ère. L'ère tyrienne calculée avec 332 pour époque, nous donnerait comme date de l'inscription (332—143) 189 avant J.-Ch., date qui n'aurait en soi rien d'inadmissible. Mais alors que faire avec l'ère de l'*Adon melākim*, qui commence 37 ans *avant* l'ère tyrienne? Nous serions rejetés bien au delà d'Alexandre, en (332 + 37) 369 avant J.-Ch., ce qui est historiquement invraisemblable. L'ère de 275 ne peut donc être ramenée à celle de 332. Mais celle de 332 ne pourrait-elle pas être ramenée, avec les monnaies desquelles on déduit son existence, à l'ère de 275? Le monnayage, au lieu d'avoir son point de départ en 332, l'aurait en 275. Je ne vois pas qu'on puisse faire à cette combinaison d'objections numismatiques bien sérieuses. Je ne m'y arrêterai pas cependant, et je me contenterai de signaler rapidement à l'attention des personnes compétentes une autre combinaison qui mérite d'être examinée plus à fond que je ne puis le faire ici.

Nous avons vu que l'ère tyrienne de l'inscription est de 37 ans postérieure à l'ère de l'*Adon melākim :* or, il se rencontre justement que le monnayage attribué à la première autonomie de Tyr s'arrête brusquement à l'année 37. Est-ce un hasard, un rapport fortuit

[1] BRANDIS, *Das Münz-, Mass- u. Gewichtswesen*, p. 376, 513.

[2] *Numismatic Chronicle*, 1877 III, p. 189 sq. = *Observat. sur les monnaies phén.* (extr.) p. 15.

[3] M. SIX signale un bronze de l'an 26 au type d'Alexandre, d'après L. MÜLLER, *Num. d'Alexandre*, n° 1425.

[4] M. SIX va même jusqu'à admettre que le roi de Tyr Azemilkos n'aurait pas été détrôné. Cela paraît peu probable et serait d'ailleurs difficilement compatible avec la déclaration d'autonomie de la cité, qui dit autonomie dit municipalité et non royauté. Il y a en outre à cela de plus graves objections encore, qui seront produites en leur temps.

que peut faire disparaître, du jour au lendemain, une nouvelle trouvaille? Je ne sais, mais la coïncidence est au moins curieuse. Si le système de M. SIX est fondé, si les monnaies de Tyr en question partent bien de l'an 331 avant J.-Ch., si l'une d'entre elles est effectivement frappée au nom d'Alexandre, l'on pourrait essayer de rapporter les dates qui y sont inscrites, non pas à une autonomie, en somme hypothétique, de la ville, mais à Alexandre lui-même. L'autonomie, et l'ère qui en dérive, n'auraient en réalité commencé que 37 ans plus tard, en 295 avant J.-Ch. Qu'on ait continué à compter les années d'Alexandre après sa mort, cela n'aurait rien de bien extraordinaire. Nous verrons plus loin que les Syriens prétendent connaître une *ère d'Alexandre*. Voilà qui tendrait à déranger l'ère de 275. Sur ce pied notre inscription serait de l'an (295—143) 152 avant J.-Ch., et l'*Adon melākim* serait Alexandre. Mais il faudrait prouver qu'en 152 avant J.-Ch. l'on se servait en Syrie d'une ère d'Alexandre de 332.

Il y aurait peut-être moyen de concilier d'une façon moins invraisemblable ce monnayage énigmatique avec l'ère de 275. BRANDIS[1] était d'un autre avis que M. SIX au sujet de cette série monétaire; il en plaçait le point initial non pas en 332, mais en 312, et supposait que les chiffres se rapportaient à l'ère des Séleucides. L'emploi de l'ère des Séleucides à une aussi haute époque est, il est vrai, bien difficile à admettre; la première date connue est PIB, 112, soit 201 avant J.-Ch., qui apparaît sur une monnaie d'Antiochus III[2]. S'il n'y avait pas de ce chef une impossibilité radicale, si par exemple l'on arrivait à démontrer un jour que l'ère dite des Séleucides n'est que la transformation et l'adaptation d'une autre ère, pratiquée à l'origine sous un autre nom, l'on pourrait se demander si les sigles מ et א, figurant sur le statère de l'an 3 de la collection Imhoof-Blumer, ne sont pas à interpréter par אדן מלכם. Je n'émets, bien entendu, cette dernière conjecture qu'avec la plus grande réserve. Il faut avouer que, si le *mem* et l'*aleph* des monnaies de Tyr se rapportaient à l'*Adon melākim*, les choses s'arrangeraient assez bien. En 312 avant J.-Ch., Tyr est reprise sur Antigone par Ptolémée, allié de Séleucus; un an après, en 311, la ville frapperait une première monnaie datée de l'an 2 de l'*Adon melākim* (quel que soit le personnage désigné sous ce titre[3]); puis une seconde de l'an 3. Après une interruption de vingt ans, qui peut s'expliquer par les évènements politiques, le monnayage recommencerait, avec la date 23, et se poursuivrait jusqu'à la date 37, en l'an 275, époque à laquelle Tyr recevrait de Ptolémée Philadelphe l'autonomie, point de départ d'une ère nouvelle, destinée à faire place elle-même plus tard, en 126, à une seconde ère.

L'ÈRE DE L'ADON MELĀKIM, L'ÈRE DES SÉLEUCIDES ET L'ÈRE D'ALEXANDRE. — Cela nous amène à considérer d'un peu plus près que nous ne l'avons fait jusqu'ici l'expression d'*Adon melākim*. En somme, le problème chronologique tout entier pourrait être réduit à cette simple question : quel est le personnage historique désigné sous ce titre dans l'inscription? L'idée d'un souverain régnant est naturellement exclue, vu le nombre des années qui dépasse la centaine. Ce *Seigneur des rois*[4] est-il nécessairement Séleucus Ier Nicator, fondateur de la

[1] BRANDIS, *Das Münz-* etc., p. 376.

[2] DE SAULCY, *Mém. sur les monn. datées des Séleuc.*, p. 1 et 7.

[3] Et qui peut être tout aussi bien Ptolémée que Séleucus, car, ainsi qu'on le verra dans un instant, le fils de ce Ptolémée premier du nom, Ptolémée Philadelphe, porte notoirement dans une inscription phénicienne de Chypre le titre d'*Adon melākim*, et lui-même le titre presque identique d'*Adom-melākim*.

[4] Ou *des royautés*.

dynastie des Séleucides? Ce n'est pas la première fois que ces mots אדן מלכם se rencontrent dans un texte phénicien. Le souverain innomé, dont Echmounazar, roi des Sidoniens, n'était que le vassal, est, lui aussi, un *Adon melākim*[1]. Ptolémée II Philadelphe porte également, dans une inscription phénicienne de Chypre, ce titre de אדן מלכם[2], et son père, dans une autre inscription du même pays[3], porte le titre, certainement semblable, d'*Adom-melākim* (pour *Adon-melākim*, avec assimilation du *noun* au *mem* suivant).

Si le suzerain d'Echmounazar est bien le roi de Perse[4], il ne saurait être question de lui ici, d'abord parce que l'inscription d'Oumm el-'Awāmīd appartient incontestablement à la période grecque, et que le maintien d'une ère perse à pareille époque serait de la dernière invraisemblance; ensuite parce qu'il n'y avait pas, comme l'ont supposé quelques personnes, d'ère perse. Nous savons, en effet, par la stèle araméenne de Berlin[5] que, chez les Sémites des satrapies occidentales, l'on datait tout simplement des années du règne de chaque roi achéménide. De même pour les Ptolémées : la Ve inscription d'Idalie est datée de l'an 31 du règne de Ptolémée II Philadelphe qualifié d'*Adon melākim*.

Il est une hypothèse qui serait plus spécieuse; c'est celle qui entendrait par l'*Adon melākim* de l'inscription d'Oumm el-'Awāmīd, Alexandre lui-même.

Cette dernière hypothèse, quelle que soit son apparente singularité, vaut cependant la peine qu'on s'y arrête quelque peu, car elle va nous permettre de produire un argument nouveau et d'une certaine importance, bien qu'indirect, tendant à prouver que l'ère de l'*Adon melākim* est réellement l'ère que nous appelons l'ère des Séleucides.

Si le point de départ de l'ère des Séleucides est aujourd'hui fixé avec certitude au 1er Octobre de l'année 312 avant J.-Ch., l'origine historique et la dénomination antique en demeurent encore assez obscures. L'on suppose que cette ère dut sa création à un évènement considérable, et que cet évènement n'est autre que la victoire remportée à Gaza sur Démétrius Poliorcète, fils d'Antigone, par Ptolémée Soter, allié de Séleucus, suivie de la victoire de ce dernier sur Nicanor, général d'Antigone, et de la conquête de la Susiane et de la Médie. Il est certain que de ce jour, de la prise de Babylone par Séleucus, date véritablement la fondation de la fortune des Séleucides.

L'on ne saurait dire avec précision à partir de quel moment cette ère, dont l'*époque théorique* est 312 avant J.-Ch., a commencé à entrer effectivement dans la pratique. Il ne faut pas perdre de vue que l'on a pu, à un moment donné, choisir *rétrospectivement*, dans le passé, un point de départ chronologique. Toujours est-il que cette ère est devenue d'un usage universel en Syrie et a survécu pendant des siècles à la disparition des derniers vestiges de la puissance des Séleucides. Les dates établies d'après elle sont innombrables sur les monnaies et les monuments épigraphiques. Malheureusement, cette ère, si répandue, n'est, pour ainsi dire, jamais désignée d'une façon expresse, par un nom particulier. Et cela se conçoit. Elle était l'ère par excellence; l'on ne saurait guère espérer la voir spécifier que

[1] Inscr. d'Echmounazar, l. 18.

[2] Idalie V^e^, l. 1.

[3] Larnax Lapithou : ארמלכם (l. 2).

[4] L'on n'a peut-être pas encore suffisamment envisagé la possibilité de faire descendre l'inscription d'Echmounazar *au-dessous d'Alexandre*. Il ne faut pas oublier qu'*en 315*, il y avait encore des *rois phéniciens* (Diod. Sic. 19 : 58). Dans ce cas l'*Adon melākim* serait ou Alexandre, ou même l'un de ses *diadoques*.

[5] Datée de l'an IV de Xerxès. Sans compter les témoignages nombreux des monuments égyptiens et cunéiformes.

par opposition à une ère différente, comme c'est le cas dans notre inscription. Nous n'avons à ce sujet que de faibles indices dans les documents historiques; il ne sera pas sans intérêt de les examiner rapidement.

L'auteur du premier livre des Macchabées dit qu'Antiochus Épiphane commença à régner en l'an 137 de la *royauté des Grecs :* βασιλείας Ἑλλήνων[1], c'est-à-dire de l'ère des Séleucides. Cette expression, qui nous représente cependant très probablement une expression sémitique, ne ressemble guères à אדן מלכם; il est évident que l'auteur qui l'emploie se place à un point de vue national, et même hostile[2], en caractérisant cette ère par l'extranéité de son origine. Il est plus que douteux que ce fût là le véritable nom officiel de ce mode de comput, mais je serais porté à croire que c'en était le nom vulgaire chez les populations syriennes. Nous verrons tout à l'heure un fait qui est de nature à nous confirmer dans cette idée.

Flavius Josèphe, dans ses *Antiquités Judaïques,* est amené par deux fois à spécifier l'ère des Séleucides, et chaque fois il le fait d'une manière différente et peu claire.

Dans le premier cas[3], il parle de l'an 170 *de la royauté des Assyriens* (sic), βασιλείας Ασσυρίων, à partir du moment où Séleucus, surnommé Nicator, s'empara de la Syrie, ἐξ οὗ χρόνου Σέλευκος ὁ Νικάτωρ ἐπικλεθεὶς κατέσχε Συρίαν. Cela n'est pas très exact historiquement, attendu que Séleucus ne devint réellement maître de la Syrie proprement dite qu'en 301, c'est-à-dire 11 ans environ après le commencement de l'ère des Séleucides. N'y aurait-il pas là quelque confusion de copiste? Le texte primitif avait peut-être : βασιλείας Συρίων, et, par contre, κατέσχε Ασσυρίαν.

Dans le second cas[4], Josèphe parle de l'an 143, μετὰ τοὺς ἀπὸ Σελεύκου βασιλεῖς. L'expression ne laisse pas d'être tant soit peu bizarre. Elle fait songer par instant aux מלכם de la locution אדן מלכם, comprise de travers.

L'ère des Séleucides est désignée par les rabbins sous un nom qui prouve qu'elle a dû jouer un rôle important chez les Juifs : מנין שטרות, *le comput des contrats*[5]. Le calcul permet d'établir rigoureusement que c'est bien l'ère des Séleucides de 312. Une tradition dit que le *comput des contrats* commença *après la mort d'Alexandre,* lorsque son empire fut partagé entre ses quatre serviteurs; mais la légende est venue se mêler à ce renseignement assez exact d'une façon bien bizarre, en prétendant que l'ère en question remonte à l'époque où Alexandre (mort depuis onze ans), aurait fait à Jérusalem sa fameuse visite. L'origine de cette dénomination de *comput des contrats* est aisée à comprendre si l'on se rappelle qu'une des choses qui répugnaient le plus aux Juifs semble avoir été l'emploi de l'ère des Séleucides pour les actes officiels, et qu'un de leurs premiers soins, quand ils ressaisirent leur indépendance, fut de dater ces actes d'après les années de leurs chefs nationaux[6].

Chez les auteurs syriaques l'ère des Séleucides est fréquemment employée et diversement désignée. Parfois l'on se sert de l'expression *l'année des Grecs*[7], qui semble calquée sur

[1] I Macch. I, 11.

[2] Une trentaine d'années plus tard un des premiers actes d'indépendance du peuple juif est de rejeter l'emploi de l'ère des Séleucides et de dater les actes officiels des années de Simon (I Macch. XIII, 41; — cf. Fl. Jos., *Ant. J.* XIII, VI, 6).

[3] *Antiq. J.* XIII : VI, 6.

[4] *Antiq. J.* XIII : V, 3.

[5] IDELER, *Handbuch,* I, 530. On y trouvera les sources indiquées.

[6] Cf. plus haut, en note.

[7] ܫܢܬܐ ܕܝܘܢܝܐ.

la βασιλεία Ἑλλήνων du livre des Macchabées; parfois d'une expression moins vague, qui rappelle celle de Fl. Josèphe (la seconde) : *à partir du commencement du règne de Séleucus Nicator, roi de Syrie*[1]. Mais le plus souvent cette ère est dite *ère d'Alexandre*[2]. Cette dénomination est issue apparemment de quelque confusion analogue à celle que nous avons relevée plus haut dans la tradition rabbinique; malgré cela les auteurs syriaques ne se sont pas mépris sur l'origine et la valeur réelle de cette prétendue *ère d'Alexandre*. Voici ce que dit à ce sujet Bar-Hebræus[3] : « Douze ans après la mort d'Alexandre (par conséquent en 312), » Séleucus, surnommé Nicator, c'est-à-dire le victorieux, obtint la possession de Babylone, de » l'Irāq entier et du Khorasān jusqu'à l'Inde. Du commencement de son règne part cette ère » connue sous le nom d'ère d'Iskander, d'après laquelle les Syriens et les Hébreux comptent » leurs années. »[4] Cette observation chronologique est en parfait accord avec celle d'Eusèbe[5], qui fixe le commencement du règne de Séleucus à la douzième année après la mort d'Alexandre : ἔτει δωδεκάτῳ μετὰ τὴν Ἀλεξάνδρου τελευτήν.

L'on peut encore comparer la date du symbole de Nicée telle qu'elle est donnée dans les actes du concile de Chalcédoine[6] : *en l'an 636 après Alexandre*, ἔτος (ou ἔτει) ἀπὸ Ἀλεξάνδρου χλς. Le calcul montre qu'il faut également entendre par là l'ère des Séleucides de 312.

Les historiens, les chronographes et les astronomes arabes, et musulmans en général, ont, comme de juste, suivi l'usage syriaque dans leur façon de désigner l'ère des Séleucides. Elle est pour eux l'*ère des Grecs*, تاريخ الروم, et aussi, et surtout, l'*ère d'Alexandre*, تاريخ اسكندر, تاريخ الاسكندر, ou l'*ère d'*(Alexandre) *aux deux cornes*, تاريخ ذى القرنين. Ils ont même encore renchéri sur cette dernière dénomination et, tout en calculant exactement l'ère elle-même, ils lui ont attribué gratuitement une origine historique absolument fausse : ils en placent le point de départ à la septième année du règne d'Alexandre, lorsque le conquérant sortit de Macédoine pour entreprendre ses grandes expéditions[7]!

Cette persistance de la tradition à rattacher le nom d'Alexandre à l'ère des Séleucides est de nature à nous donner à réfléchir. GOLIUS n'hésitait pas à supposer que cette ère avait réellement reçu, dans l'antiquité, de ceux mêmes qui l'avaient instituée, le propre nom d'Alexandre; c'eût été une sorte d'hommage posthume rendu par les Séleucides à la mémoire de l'illustre conquérant[8]. Le fait n'est pas totalement impossible; mais il est encore à démontrer.

Sans aller jusque là, l'on pourrait tout au moins se demander si le nom officiel de l'ère des Séleucides n'était pas tel qu'il prêtât à l'amphibologie. Il faut avouer que si ce nom était l'ère de l'*Adon melākim*, la chose s'expliquerait à merveille; nulle dénomination

[1] Par exemple, un manuscrit de Saint-Ephrem, cité par ASSEMANI (*Bibliotheca Orientalis*, I, p. 133) est daté de l'an 1135, à partir du *commencement du règne de Séleucus Nicator, roi de Syrie* : ܒܫܢܬܐ ܕܫܠܝܛܘܬܗ ܕܐܠܦܢ ܣܠܘܩܘܣ ܢܝܩܛܘܪ ܡܠܟܐ ܕܐܪܡܝܐ soit de l'an 823 de notre ère.

[2] Par exemple, un autre manuscrit du même est daté de l'an 863 de l'ère d'*Alexandre* ܒܫܢܬ ܐܠܦ ܫܬܝܢ ܘܫܬܝܢ soit de l'an 551 de notre ère (ASSEMANI, *op. c.* I, p. 83; plus loin, p. 181, il est question de l'an 733 d'*Alexandre*).

[3] *Hist. dyn.* VI, p. 98, du texte arabe de POCOCKE.

[4] ومن اول ولايته يبتدى هذا التاريخ المعروف بتاريخ الاسكندر وهو الذى يورخ به السريان والعبريون. Le texte syriaque porte : *ici commence l'ère des Grecs que nous employons nous autres Syriens, tout en l'appelant ère d'Alexandre.*

[5] *Demonstr. ev.* VIII, p. 393, cf. *Chron.* trad. de St. Jérôme (*Oper.* vol. VIII, p. 540) : la 1re année de la 117e olympiade.

[6] HARDUINUS, *Acta Conciliorum*, p. 286.

[7] Cf. le ms. arabe cité par IDELER, *Handb.* II, p. 626.

[8] GOLIUS, dans son édition d'Alfergani, p. 57 : *summi ducis et victoris memoriam ac honorem.*

ne pouvait donner plus facilement naissance à une équivoque que devait encore favoriser l'imagination populaire tout pleine des exploits et de la puissance d'Alexandre. Cet *Adon melākim* innomé, qui, au moment de l'institution de l'ère, représentait le souverain alors régnant, soit Séleucus Ier Nicator, soit même Ptolémée Soter, comme plus tard il devait représenter Ptolémée Philadelphe, comme déjà peut-être il avait représenté le roi de Perse [1], a pu insensiblement se transformer et être considéré comme étant Alexandre lui-même. Alexandre a dû assurément être, lui aussi, qualifié, à son heure, d'*Adon melākim*, par les Sémites dont il était devenu le maître. Ce besoin du vulgaire de tout reporter aux grands noms qui l'ont le plus frappé et qu'il a seuls retenus, est une tendance universelle, et l'histoire de la légende d'Alexandre en offre, sans conteste, les exemples les plus frappants dans tous les ordres. Ce serait un exemple de plus à joindre aux autres.

De ces diverses considérations nous avons une chose essentielle à retenir, c'est que, plus que jamais, l'on est en droit d'admettre que, chez les Sémites de Syrie, la véritable façon de désigner l'ère des Séleucides était précisément la formule que nous avons dans notre inscription : *l'annés tant de l'Adon melākim :* בשת... לארן מלכם. Ce résultat vient utilement corroborer une conclusion qui est généralement reçue, il est vrai, mais dont pourtant la vérification n'a pas encore été faite d'une façon complète et définitive.

QU'ÉTAIT OUMM EL-'AWĀMĪD DANS L'ANTIQUITÉ? — Autre question, non moins grave, dans un ordre différent, que la précédente : quelle est la ville antique qui s'élevait sur l'emplacement d'Oumm el-'Awāmīd? Cette question se reproduit maintenant plus impérieusement que jamais, puisqu'il faut, comme j'espère l'avoir montré, renoncer à l'idée de chercher dans le texte phénicien la mention d'une *Laodicée* qui serait la ville demandée. Cette dernière conjecture, reposant sur une interprétation désormais sans fondement, ne faisait d'ailleurs que reculer la difficulté sans la supprimer, car cette prétendue Laodicée, qui aurait existé entre Tyr et Acre, était parfaitement inconnue dans l'histoire et dans la géographie. Le problème se trouve donc ramené à son point de départ et de nouveau posé dans son intégralité. Je ne prétends point en apporter la solution. Je voudrais seulement grouper et discuter la valeur des éléments qui peuvent contribuer à nous faire obtenir cette solution et qui n'ont peut-être pas été tous pris en considération ou suffisamment examinés.

ASPECT DES RUINES. — Il convient de mettre en première ligne les indications archéologiques.

Les ruines d'Oumm el-'Awāmīd sont situées sur un point de la côte de Phénicie compris entre Tyr et Acre, ou plus exactement entre Tyr et Akzîb, tout près de la localité appelée *Iskanderoūne,* à environ quatre lieues au sud de Tyr. Tous les voyageurs qui les ont visitées s'accordent à dire qu'elles ne peuvent être que le reste d'une cité fort importante. Telle a été, dès l'origine, l'opinion de M. DE SAULCY [2]; telle a été ensuite celle de M. DE VOGÜÉ [3]; telle est également celle de M. RENAN [4] qui a interrogé le sol la pioche à la main et avec un rare bonheur.

Les ruines sont à une certaine distance de la mer; elles couvrent un espace de plus d'un kilomètre. On y distingue encore une sorte d'acropole, avec des colonnes semblant avoir

[1] Avec la réserve expresse indiquée plus haut en note.

[2] F. DE SAULCY, *Voy. ant. de la Mer Morte,* I, 69.

[3] M. DE VOGÜÉ, *Fragm. d'un journal de voy. en Orient,* p. 38 et suiv.

[4] E. RENAN, *Mission de Phénicie,* p. 695 et suiv.

appartenu à quelques propylées. Les fouilles de M. RENAN ont d'ailleurs établi que ces colonnes, dont quelques-unes sont encore debout et ont valu aux ruines le nom arabe sous lequel elles sont connues (ام العواميد, *la mère des colonnes*), ne sont pas *in situ*, et ont été assez négligemment relevées à une date relativement moderne.

On recueillit dans les excavations entreprises en ce point nombre d'éléments d'architecture provenant de divers édifices de style dorique et ionique, d'une époque voisine de celle d'Alexandre.

Non loin de là se voient les restes d'une série de constructions de style égyptien. L'on y découvrit différents débris de sculptures et de moulures d'un grand intérêt : cinq têtes de physionomie égyptienne, ayant l'air presque toutes, ainsi que d'autres morceaux, poitrines et croupes, d'appartenir à des sphinx; sept ou huit linteaux ou fragments de linteaux ornés du globe ailé; les restes reconnaissables de deux lions en ronde bosse qui devaient flanquer quelque entrée de temple [1] ou de palais. L'on a beaucoup varié sur la date qu'il convenait d'assigner à ces membres d'architecture et à ces éléments d'ornementation. L'on avait d'abord songé à une antiquité fort reculée, une dizaine de siècles avant notre ère. Mais l'on ne tarda pas à s'apercevoir qu'il en fallait beaucoup rabattre. M. RENAN inclinerait vers l'époque perse; M. THOBOIS, au contraire, « pense que, malgré l'originalité » indigène du style, l'édifice a été bâti postérieurement à Alexandre; les ouvrages égyptiens » d'Oumm el-'Awāmīd paraissent à M. THOBOIS avoir été traités aussi par des mains grecques » [2]. J'ai tenu à donner tout au long l'opinion de M. THOBOIS, parce qu'elle émane d'un homme du métier, d'un architecte expérimenté, qui a suivi attentivement les excavations et qui ne s'est évidemment prononcé que sur des considérations techniques, en dehors de toute préoccupation historique, et parce que cette opinion peut avoir pour notre enquête géographique de graves conséquences. En effet, si, comme le dit avec raison M. RENAN et comme tout le monde le reconnaît avec lui, la construction égyptienne en question est le plus *vieux monument d'Oumm el-'Awāmīd;* si d'un autre côté, le jugement de M. THOBOIS doit prévaloir, ce que je suis porté à croire pour ma part, il en résulterait une donnée, à mon avis capitale, pour l'âge, et, partant, pour l'identité, de la ville énigmatique que nous cache Oumm el-'Awāmīd: *la fondation de cette ville aurait eu lieu postérieurement à Alexandre,* probablement sous l'un de ses premiers successeurs. Je reviendrai tout à l'heure sur cette conclusion qui, si elle est acceptée, serait un pas sérieux de fait vers la solution.

Les murs des maisons, ou plutôt des masures, reconstruites après coup, peut-être à l'époque romaine, peut-être plus tard encore, avec des matériaux empruntés à des édifices déjà ruinés, ont fourni aussi d'autres débris archéologiques précieux, rentrant dans les mêmes catégories de style et d'époque que les précédents. Il faut mentionner en outre deux socles énormes ornés de figures de lions; un sarcophage muni à l'une de ses extrémités d'un petit autel adhérent; un petit siége de pierre avec de fines sculptures, parmi lesquelles revient encore le motif du disque ailé; un torse de statue couchée d'un beau travail grec; un tronçon de statue costumée à l'égyptienne; un bas-relief représentant un quadrupède, décapité, assis sur un pylône etc. Enfin, quatre inscriptions, l'une grecque [3], sur marbre, contenant le

[1] Cf. plus haut les deux lions trouvés non loin de la stèle de Byblos.

[2] E. RENAN, *Miss. de Phén.*, p. 703.

[3] Le caractère est du premier ou du deuxième siècle avant notre ère (E. RENAN, *Miss. de Phén.*, p. 709).

nom d'un personnage homonyme de notre Abdelim, Ἀβδήλιμος, qualifié de *Tyrien*, Τύριος; les trois autres phéniciennes, sur calcaire : 1° celle qui fait l'objet de la présente étude; 2° une autre dont je discuterai la véritable signification dans un paragraphe spécial; 3° la dédicace d'un cadran solaire fait par un certain Abdousir.

Signalons, pour achever de caractériser cette cité antique, quelques constructions sans intérêt dans la petite plaine s'étendant au pied de la colline sur laquelle s'élevait la ville haute; différents ouvrages creusés dans les flancs rocheux du wādy : pressoirs, cuves, caveaux, contenant des auges funéraires etc. L'ensemble de ces sépultures n'a pas paru à M. RENAN être en rapport avec l'importance de la ville; la disproportion est telle qu'il suppose qu'il doit y avoir dans le wādy quelque nécropole cachée par les buissons. Le port était insignifiant. Mais ce qui est tout à fait propre à montrer que nous avons bien certainement devant les yeux l'assiette d'une grande et populeuse cité, c'est l'existence d'un acqueduc qui y amenait les eaux d'une belle source située plus haut, dans le wādy Hamoul.

Tous ces détails sont bien plus de nature à piquer encore davantage notre curiosité qu'à la satisfaire. Il est vraiment incompréhensible qu'une ville qui a laissé sur le sol une aussi forte empreinte, ait disparu de l'histoire sans qu'on en puisse saisir la plus légère trace. Il n'y a pas là seulement un problème à résoudre, mais un mystère à éclaircir.

NOMS MODERNES ET ANCIENS. — La grande ressource des études topographiques syriennes, je veux dire la persistance onomastique, nous fait défaut là où justement elle nous serait le plus nécessaire. Le nom antique d'Oumm el-'Awāmīd est totalement effacé. La tradition locale, qui a généralement si bonne mémoire, l'a oublié. Cet oubli est à noter. Il y a de fortes chances pour que ce nom se fût conservé, comme tant d'autres, s'il s'était agi d'une cité réellement ancienne, c'est-à-dire ayant racine dans le passé sémitique; une pareille oblitération s'expliquerait bien, au contraire, si l'on arrivait à démontrer que nous avons affaire à une ville créée pour ainsi dire artificiellement, à la suite de la conquête grecque, une ville dont la naissance, la vie et la mort tiendraient tout entières entre l'arrivée d'Alexandre et celle des Romains.

Oumm el-'Awāmīd n'est pas un nom; c'est un de ces appellations banales qui se répètent aux quatre coins de la Syrie.

Sur l'autorité de SCHULZ, qui aurait besoin d'être contrôlée, RITTER [1] rapporte que chez les *gens instruits* du pays la localité serait aussi désignée sous le nom de *Tuhrân el-Schâm;* M. DE VOGÜÉ [2] parle de *Médinet-el-Taharan,* sans dire s'il reproduit simplement l'allégation de ses devanciers, ou s'il a recueilli le nom à nouveau en puisant à la source même. M. RENAN ne semble pas l'avoir directement relevé dans la tradition locale, bien qu'il ajoute, en les corrigeant, aux formes de RITTER et de M. DE VOGÜÉ la variante *Medinet et-Touran* [3], qui a l'air d'être une moyenne entre ces deux formes. Il est difficile d'asseoir quelque conjecture solide sur un nom aussi indécis. Je me défie d'ailleurs beaucoup de ces *Gebildeten* auxquels RITTER attribue, d'après SCHULZ, la connaissance et l'usage de ce nom. En Syrie c'est aux ignorants,

[1] C. RITTER, *Erdk.* XVI, p. 808, cf. p. 778 : *Fuhran* pour *Tuhran.*

[2] *Fragm.* etc. p. 46.

[3] *Miss. de Phén.* p. 744. Je ne crois pas qu'il y ait lieu de s'arrêter à l'explication de *Medinet et-Touran* par πόλις Τυρίων.

aux naïfs, aux simples d'esprit qu'il faut demander la vérité. Les indigènes, chrétiens ou musulmans, qui ont quelque lecture et qui se piquent de savoir leur histoire, sont les plus dangereux des guides. En tout cas si ce nom, qui ne nous est connu que par des transcriptions incertaines, et dont j'estime qu'il est prudent, jusqu'à nouvel ordre, de ne se servir qu'avec circonspection, est bien, comme on le suppose, مدينة الطهران *Medīnet eṭ-Ṭahrān*, ou طهران الشام *Ṭahrān ech-chām*, je ne vois qu'un moyen de l'expliquer, c'est d'y reconnaître le nom même de *la ville persane de Téhéran*[1], transféré à notre localité par suite de quelque raison légendaire que nous ignorons, et qui serait peut-être plus importante à connaître, pour l'objet qui nous occupe, que ce nom lui-même. Ce qui me confirmerait dans cette idée c'est la locution طهران الشام *Téhéran de Syrie*, qui a bien l'air d'être une différentiation avouée de la ville homonyme de Perse. Il est bon de se rappeler à ce propos que les auteurs musulmans du moyen-âge constatent l'existence d'un grand nombre de *Chi'ites*, c'est-à-dire de *Persans*, ou tout au moins d'adhérents de la secte persane, précisément dans la région de Tyr.

Si maintenant nous consultons les géographes et les historiens anciens, ils nous en apprendront moins encore que le sol et la tradition locale. Ils sont muets sur l'existence d'une ville de quelque importance située entre Tyr et Akzib; seul le promontoire escarpé de *Rās en-nāqoūra*, à quelques kilomètres au sud d'Oumm el-'Awāmīd, a été mentionné par Fl. Josèphe[2] sous le nom de κλίμαξ Τυρίων.

J'insisterai sur ce fait que le pseudo-Scylax, qui décrit si minutieusement la côte de Phénicie ne trouve rien à enregistrer entre Tyr et Ecdippa, autant du moins qu'on en peut juger d'après le texte fort maltraité à cet endroit. Il en résulterait que notre ville n'existait plus, ou n'existait pas encore, quelque temps avant Alexandre.

ALEXANDROSCHENE ET ISKANDEROŪNÈ. — Il nous faut descendre jusqu'à l'an 333 après notre ère pour rencontrer un témoignage ayant trait à une localité qui, si elle n'est pas notre ville même, en est au moins toute voisine : c'est l'*Alexandroschene* de l'itinéraire du Pèlerin de Bordeaux[3], indiquée comme une *mutatio* entre Tyr et Ecdeppa, à douze milles de l'une et de l'autre de ces deux villes. Alexandroschene est, au moins onomastiquement, sinon topographiquement, le *'Ain Iskanderoūnè* de nos jours, à environ une lieue au nord d'Oumm el-'Awāmīd. M. RENAN[4] s'est demandé un moment, mais sans vouloir s'arrêter à cette idée, si Oumm el-'Awāmīd ne serait pas Alexandroschene même, et si le nom n'aurait pas été peu à peu transporté de la colline déserte à la fontaine fréquentée par les voyageurs. Cela est-il réellement impossible? Edrisi[5], qui appelle l'endroit *Iskanderiyé*, اسكندرية, exactement comme l'*Alexandrie* d'Égypte, et le place à quinze milles au sud de Tyr, le qualifie, à l'instar de cette dernière ville, de مدينة, *cité* : cette qualification a-t-elle jamais pu s'appliquer avec quelque justesse au site de *'Ain Iskanderoūnè*? La *mutatio Alexandroschene*, la *medînet Iskanderiyé* d'Edrisi ne nous représenteraient-elles pas le résultat de cette résurrection tardive d'Oumm el-'Awāmīd, résurrection dûment constatée par le réemploi des matériaux antiques pour la construction des maisons? La description d'Edrisi, pour toute cette partie du littoral,

[1] طهران avec *kesra* sous le *ṭa* et *djezm* sur le *hé* : *ṭihrān;* le *kesra* passe, comme d'ordinaire, au son *é*, puis *a* bref, par suite de l'influence du *hé* légèrement guttural.

[2] Fl. Josèphe, *G. J.* II, 10 : 2. La *scala Tyriorum* et le סולמא של צור du Talmud et des Midrachim.

[3] *Itinera et descr. Terræ Sanctæ*, ed. T. TOBLER, Genève 1877, p. 15.

[4] E. RENAN, *Miss. de Phén.*, p. 745.

[5] Géographie d'Edrisi, trad. JAUBERT I, 349.

est très précise, et cette précision semble indiquer qu'il en parle *de visu*. Il mentionne successivement, en allant d'Acre vers Tyr : à 12 milles : *Ḥeuṣn ez-zîb*[1] (Akzib, Ecdippa); à 18 milles de là : *en-nawāqīr*[2]; puis, à 5 milles plus au nord, *Iskanderiyé*[3].

Le géographe Yāqoūt connaît le nom de la localité sous sa forme actuelle d'*Iskanderoūnè*: « J'ai trouvé, dit-il[4], dans quelques chroniques de Syrie, qu'*Iskanderoūnè* est entre Acre et Tyr. »

L'on ne peut pas tirer grand parti des distances données par Edrisi en cherchant à voir si elles s'accordent mieux quand on place Iskanderiyé à Oumm el-'Awāmīd que quand on la place au *'Ain Iskanderoūnè*, ou même au *khān* de nos jours. Ces distances ont pu être altérées par les copistes. D'après 'Azizi[3], il n'y aurait que 12 milles seulement entre Tyr et Acre, ce qui est une erreur manifeste.

L'on explique *Alexandroschene* par Ἀλεξάνδρου σκηνή, et une légende, qu'ont connue, et peut-être imaginée, les croisés[5], rattache l'origine du lieu à un prétendu campement d'Alexandre, pendant, ou après le siége de Tyr.

Tout cela est insuffisant pour faire supposer que le nom ancien d'Oumm el-'Awāmīd ait été *Alexandrie*, et que la fondation même de la ville doive être rapportée au conquérant macédonien. L'origine de cette dénomination ne repose peut-être que sur une fable aussi gratuite que celle qui a donné naissance au nom suspect de طهران. Si Alexandre avait réellement créé là une ville portant son nom, et une ville qui a eu son moment de grandeur comme en témoignent ses ruines remarquables, il est invraisemblable que les historiens de l'antiquité ne nous en eussent rien dit. En admettant même, à la rigueur, qu'ils aient pu se taire sur le fait même de la fondation, l'on ne saurait comprendre comment cette cité, qui a dû forcément jouer un rôle dans les évènements considérables et les guerres dont cette partie de la Phénicie a été si longtemps le théâtre entre Alexandre et l'arrivée des Romains, ne soit pas une seule fois mentionnée. Et puis pourquoi, après avoir ainsi inopinément surgi, aurait-elle non moins inopinément disparu?

TYR ET LES TYRIENS APRÈS ALEXANDRE. — Donc, aussi haut que nous remontions, à partir de l'indication du Pèlerin de Bordeaux, indication certainement exacte, tout au moins pour l'onomastique, nous ne trouvons rien qui puisse s'appliquer à Oumm el-'Awāmīd; rien sous la domination romaine; rien sous les Séleucides; rien même dans la période précédant immédiatement Alexandre, à en juger par le texte du pseudo-Scylax. Est-ce à dire que la ville était déjà morte avant Alexandre? Assurément non. Quand bien même l'on n'accepterait pas les observations architecturales de M. THOBOIS et l'on rejetterait la conclusion que j'en tire : à savoir que la fondation de la ville ne peut être antérieure à Alexandre; quand bien même l'on assignerait à la naissance de cette ville une date beaucoup plus reculée, l'on ne saurait nier qu'elle vécut encore plus d'un siècle sous les Séleucides, comme en font foi et la date de l'inscription que nous discutons et la présence d'un mot dérivé du nom de Λαοδίκη et l'existence d'une inscription grecque, sans parler du caractère franchement hellénique d'une foule de débris sculptés.

[1] الزيب. JAUBERT, avec les anciens éditeurs, a lu et compris الزيت, *l'huile*.
[2] Pluriel de *Nāqoūra*.
[3] Cité par Aboulfeda (*s. v.* صور).
[4] *Texte arabe*, éd. WÜSTENFELD, I, p. 254.
[5] Cf. aussi les curieuses altérations qu'ils ont fait subir à ce nom : *Scandarjum*, *Scandalion*, *Scandalium*, *Camp du Lion* etc.

C'est une véritable impasse. Nous ne pouvons espérer en sortir qu'à l'aide d'une hypothèse. Avant d'examiner celle qui pourrait le mieux rendre compte des faits, je pense qu'il est nécessaire de jeter un coup d'œil rapide sur l'histoire de Tyr après Alexandre. Quelle que soit la localité antique que nous représente Oumm el-'Awāmīd, il est clair qu'elle a dû être en relation étroite avec la ville de Tyr; tout concourt à l'indiquer : la proximité du site; l'emploi d'une ère *tyrienne*; la qualification de *tyrien* prise par un des principaux habitants de l'endroit (Abdelim) etc. Cependant, si cette ville a les plus grands rapports avec Tyr, il est, d'autre part, difficile la considérer comme en faisant partie intégrante. N'était la distance vraiment par trop considérable, l'on pourrait, en effet, être tenté de se demander, avec M. POULAIN DE BOSSAY, si Oumm el-'Awāmīd n'était pas un quartier éloigné, une sorte de banlieue de Tyr [1]. Mais quatre lieues entre une ville et sa banlieue, cela dépasse la mesure permise. Il y avait à Oumm el-'Awāmīd un centre habité, bien individuel, avec ses temples, son culte, sa nécropole, son acqueduc etc. C'était une véritable ville, parfaitement distincte de Tyr, mais pourtant assez proche pour qu'elle ait pu voir dans une certaine mesure ses destinées associées à celles de Tyr. C'est pourquoi il peut être bon de demander à l'histoire de Tyr elle-même des renseignements sur son énigmatique voisine, et cela à partir d'Alexandre seulement, car l'archéologie, à mon avis, nous avertit qu'il est inutile d'aller au-delà.

Ces renseignements d'ailleurs se réduisent à fort peu de chose; ce n'est que de temps en temps qu'apparaît le nom de Tyr dans les récits des auteurs anciens embrassant la période qui s'étend d'Alexandre aux Romains, disons-mêmes, pour nous limiter plus strictement encore, d'Alexandre à l'an 126, époque de la seconde ère de Tyr, celle de ses monnaies. La plupart des faits que je vais successivement résumer et grouper ici se trouvent disséminés dans les ouvrages de FRŒLICH [2] et de DROYSEN [3]; j'omets, pour abréger, la plupart des nombreuses références qui y sont inscrites.

Alexandre, devenu maître de Tyr après un des siéges les plus difficiles dont l'histoire ait gardé le souvenir, la traita avec la dernière rigueur; la cité fut livrée aux flammes; huit mille de ses défenseurs furent passés au fil de l'épée; deux mille crucifiés; le reste, au nombre de trente mille, y compris les troupes mercenaires, fut vendu comme esclaves. Les seuls habitants qui échappèrent à la fureur du vainqueur furent ceux qui réussirent à se réfugier à bord des galères sidoniennes, et un certain nombre de personnages de haut rang, parmi lesquels le roi Azelmilkos et l'ambassade carthaginoise, qui avaient cherché asile dans le temple de Melqart. Néanmois il n'entrait pas dans le plan politique d'Alexandre de supprimer définitivement Tyr. C'était un point stratégique du premier ordre; la résistance même qu'il venait d'opposer permettait mieux que jamais d'en apprécier la valeur. Alexandre devait tenir à conserver Tyr tout au moins à titre de place forte. C'est, à ce qu'il semble, ce qu'il fit. Il offrit solennellement à Melqart les sacrifices, cause première, ou prétexte du siége, et lui dédia le bélier qui avait ouvert la brèche, ainsi que la galère sacrée [4] capturée pendant les opérations. Puis il refonda pour ainsi dire à nouveau la ville qu'il venait de

[1] *Rech. sur Tyr*, p. 89. Cf. RENAN, *Miss. de Ph.*, p. 744 et 745.

[2] *Annales compendiarii* etc.

[3] *Gesch. des Hellenismus*, 1re et 2e éd.

[4] Arrien, 2, 24. Cf. les ἱεροναῦται de Tyr et de Sidon dans l'inscription bilingue, grecque et phénicienne, découverte à Délos par M. HOMOLLE. (Publiée par M. E. RENAN dans le *Bulletin de correspond. hellén.* 1880, Févr. p. 69 à 71.)

frapper si rudement; il reconstruisit ses murs, y mit une nombreuse garnison macédonienne, et y installa même une population d'origine étrangère[1] pour remplacer celle qu'il avait exterminée ou qui avait fui.

Il est certain que la fondation d'Alexandrie porta un coup des plus sérieux à la suprématie commerciale de Tyr, et il n'est pas impossible, quoi qu'on en ait dit[2], qu'Alexandre se soit précisément proposé ce but en créant le grand port égyptien. Mais il eût été contre son intérêt de se priver de gaieté de cœur d'une station navale telle que Tyr. Cela paraît vrai surtout quand on songe au parti qu'Alexandre sut tirer des ressources maritimes de la Phénicie pour l'accomplissement de ses projets militaires dans le Golfe persique. Ainsi s'explique d'une part la ruine de Tyr comme entrepôt de commerce phénicien, et d'autre part son maintien comme port de guerre et place forte. Naturellement, c'eût été dans ces conditions, pure folie de laisser aux mains d'une population, écrasée mais non soumise, une clef stratégique de cette importance : Tyr devait rester; les Tyriens devaient disparaître.

La vérité de ces observations ressort bien de la suite des évènements. Tyr, transformée en ville de guerre, fut mise sous le commandement suprême d'un phrourarque macédonien. C'est un lieu tellement sûr qu'en 321 Perdiccas y dépose le trésor de l'armée[3] se montant à 800 talents, et Attale ne s'en serait pas emparé sans peine, si la trahison du phrourarque Archelaus ne lui avait livré à la fois le trésor et la ville.

En 315 Tyr est le véritable boulevard de la Phénicie; Antigone, envahissant la Syrie, s'en rend parfaitement compte, et il vient mettre le siège devant cette place occupée par une garnison égyptienne. Tyr résiste quinze mois; elle succombe à la famine. Ce qu'il y a de curieux c'est qu'Antigone avait fait appel au concours des princes phéniciens[4] pour réduire cette ville où il n'y avait peut-être plus à ce moment un seul Tyrien.

En 312 Ptolémée reprend Tyr[5], mais sans pouvoir s'y maintenir.

En 308, Carthage aux abois envoie de riches présents au sanctuaire de Melqart, respecté, comme on l'a vu, par Alexandre, pour se concilier la faveur des dieux. C'était tout le secours qu'elle pouvait demander à son ancienne métropole.

En 287 Tyr dut faire retour à Séleucus avec le reste de la Phénicie.

En 275 elle était vraisemblablement aux mains de Ptolémée Philadelphe, ainsi qu'il a été expliqué plus haut.

En 218 Theodotos, lieutenant de Ptolémée, livre à Séleucus Tyr et Ptolemaïs, avec une flotte de quarante galères. Mais Séleucus ne dut pas garder Tyr bien longtemps, car un an après sa défaite à Raphia, les Égyptiens reprirent possession de toute la Phénicie.

En 203, la fortune revient aux Séleucides, et Antiochus, à son tour, s'empare, définitivement cette fois, de la Phénicie, en 198, à la suite de la victoire décisive de Paneas.

[1] C'est ce qui semble résulter d'un passage assez obscur de Justin (18, 3 et 4) : *ingenuis et innoxiis incolis insulæ attributis, ut, exstirpato servili germine, genus urbis ex integro condereturr. Hoc igitur modo, Tyrii, Alexandri auspiciis conditi, parcimonia et labore quærendi cito convaluere.* Deux vers des oracles sibyllins paraissent indiquer que ces nouveaux colons étaient des Cariens :

Αὐτὰρ ἐπεὶ σκήπτροισι Μακεδόνες αὐχήσουσι,
Κᾶρες δ'οἰκήσουσι Τύρον, Τύριοι ἀπολοῦνται (*Or. sib.*, 4, 88.)

[2] KENRICK, *Phœn.*, p. 436.

[3] Diodore de Sic. 18, 37.

[4] Diod. Sic. 19, 58.

[5] Diod. Sic. 19, 86.

Vers 195 Annibal cherche un refuge à Tyr.

En 174 Jason apporte une riche offrande pour l'agone d'Hercule.

En 170, Antiochus vient à Tyr. Une députation juive y est envoyée de Jérusalem. Les députés sont mis à mort; les Tyriens leur rendent les honneurs funèbres.

En 144 Simon est nommé par Tryphon, chef de la milice royale depuis Tyr jusqu'à l'Égypte.

En 143 un corps d'armée d'Antiochus est noyé par une espèce de ras de marée entre Tyr et Ptolemaïs[1].

En 126 Démétrius, battu à Damas par l'armée d'Alexandre s'enfuit à Ptolemaïs auprès de Cléopâtre sa femme. Repoussé par elle, il gagne Tyr, pour s'y réfugier dans le sanctuaire de Melqart; il y est mis à mort[2]. C'est vers ce moment que commence l'ère autonome des monnaies.

En somme, si nous considérons les deux points extrêmes de cette période de l'histoire de Tyr, que voyons nous?

1° En 332, la prise de Tyr, immédiatement suivie de sa suppression en tant que cité phénicienne : la population est tuée ou a fui; la ville même est transformée en place de guerre macédonienne.

2° En 126, la réapparition d'une Tyr autonome, où l'élément phénicien semble être revenu : le monnayage constate cette renaissance par l'emploi d'une ère nouvelle, les légendes phéniciennes se multiplient.

Est-ce bien en 126 qu'a eu lieu subitement cette rénovation officielle? Il semble bien plus probable que cette année n'a vu que la simple consécration d'un état de choses qui s'était antérieurement et peu à peu établi[3]. Les débris de la population tyrienne[4] avait dû retourner au bout d'un certain temps, peut-être par petits groupes, dans leur ancienne patrie. Les troubles incessants qui agitèrent la Syrie depuis la mort d'Alexandre, ces interminables querelles des Lagides et des Séleucides, les complications de tout genre auxquelles elles donnaient lieu, ne pouvaient que favoriser ce mouvement de retour. Il dut commencer d'assez bonne heure. Toléré à l'origine, il finit par être ouvertement et légalement reconnu en 126. Dès l'an 168 avant notre ère, nous avons des monnaies de Tyr, frappées sous Antiochus IV, avec des légendes en phénicien : לצר אם צדנם, *de Tyr, métropole des Phéniciens,* qui sont comme le prélude de cette renaissance.

Un attrait invincible avait dû ramener les Tyriens vers Tyr : la sainteté de ce temple de Melqart qui formait comme le noyau de leur unité nationale. Leur situation n'était pas, j'imagine, sans analogie avec celle des Juifs après la prise successive de Jérusalem par les Chaldéens, par Titus et par Hadrien; elle devait seulement être beaucoup moins désavantageuse à tous égards. Tous ces petits essaims de Sémites opiniâtres, chassés et dispersés par

[1] Athénée 8, 2 : p. 333, B. Strabon, 16, 19.

[2] Porph. Tyr. *Frag. hist. gr.* III, p. 713. Cf. Fl. Josèphe, *Ant. J.* 13, 9, 3. Justin, 39 1.

[3] Sur le relèvement de Tyr après Alexandre, cf. Strabon 16, 2, 23 : Ἠτύχησε δὲ καὶ ὑπ' Ἀλεξάνδρου πολιορκίᾳ ληφθεῖσα · ἀλλὰ τῶν τοιούτων συμφορῶν κατέστη κρείττων καὶ ἀνέλαβεν αὐτήν. Cf. Quinte-Curce, 4, 4 : Multis ergo casibus defuncta et post excidium renata, nunc tamen longa pace cuncta refovente sub tutela Romanæ mansuetudinis requiescit.

[4] Quinte-Curce évalue à quinze mille le nombre des Tyriens qui avaient trouvé asile à bord des galères phéniciennes, lors de la prise de Tyr par Alexandre. Il faut y joindre tous ceux qui avaient dû fuir avant l'investissement.

quelque coup brutal du sort, n'avaient rien de plus pressé, à peine remis de leur émoi, que de revenir, de tous les points où ils s'étaient envolés, bourdonner autour de la ruche renversée. S'ils n'y pouvaient rentrer sur l'heure, ils se fixaient provisoirement dans le voisinage, guettant une occasion propice.

Deux considérations de l'ordre matériel, sans parler des considérations politiques, pouvaient, d'autre part, conduire les successeurs d'Alexandre à rouvrir aux fugitifs l'accès de la patrie : excellents marins, les Tyriens devaient fournir de précieuses recrues aux équipages de la flotte; ils avaient en outre le quasi-monopole d'une des industries les plus importantes de l'antiquité : la fabrication de la pourpre [1].

Le relèvement, je ne dirai pas de Tyr, qui n'avait jamais été plus forte stratégiquement parlant, mais des Tyriens, date peut-être réellement de cette année 275 avant J.-Ch., point de départ de l'ère du *peuple de Tyr* dans l'inscription d'Oumm el-'Awāmīd. Ptolémée Philadelphe pouvait avoir de sérieux motifs pour se prêter à la chose et autoriser le retour des proscrits.

Les Tyriens furent-ils réinstallés de prime saut dans leur antique cité? C'est peu admissible. Il fallait concilier cette mesure de clémence, probablement intéressée, avec les nécessités militaires qui avaient présidé à la transformation de Tyr en place de guerre. Les nouveaux Tyriens vinrent peut-être se grouper autour d'un centre aussi proche que possible de Tyr, mais suffisamment éloigné cependant pour que la sécurité de la place n'en fût point compromise. Dans ces conditions, le site d'Oumm el-'Awāmīd s'offrait tout naturellement; peut-être même était-il déjà désigné à l'avance par la préexistence d'un établissement plus ou moins important.

Une véritable ville put s'y élever d'autant plus rapidement, qu'il s'agissait d'improviser en quelque sorte une cité du jour au lendemain. Le style égyptien des monuments s'expliquerait dès lors à merveille, par le temps où se placerait leur construction et par l'origine ptolémaïque de la décision qui aurait constitué cet état de choses. Les Lagides semblent d'ailleurs avoir beaucoup fait pour la prospérité de cette partie de la côte phénicienne. A quelques lieues de là, Acre ne les considérait-elle pas comme ses bienfaiteurs et ses fondateurs, en échangeant son vieux nom sémitique contre celui de Ptolemaïs? Archéologiquement parlant, Oumm el-'Awāmīd m'apparaît comme une sorte de Ptolemaïs; elle aurait mérité, elle aussi, de porter ce nom.

Le caractère ptolémaïque des monuments égyptiens d'Oumm el-'Awāmīd me semble évident. Peut-être en trouvera-t-on cependant le style trop archaïque pour appartenir à cette période. Mais il ne faut pas oublier que la Syrie a eu, à toute époque, le privilége de conserver, beaucoup plus longtemps que les pays même d'origine, les formes primitives des arts qui y ont été importés. La Syrie centrale, comme l'a si bien montré M. DE VOGÜÉ [2], avait encore une architecture d'une pureté presque classique alors qu'ailleurs l'art grec était en pleine décadence. Bien plus, et c'est là une règle générale, les types importés sont, presque toujours, au moment même de leur importation, déjà un peu en retard sur ceux à la mode dans les pays importateurs.

[1] Strabon (15, 2, 23) attribue en grande partie à ces deux causes le relèvement de Tyr : τῇ τε ναυτιλίᾳ... καὶ τοῖς πορφυρείοις.

[2] *Syrie centrale. Architecture.*

Si l'on tient à ce que le style égyptien et le style grec qui coexistent dans les ruines d'Oumm el-'Awāmīd, ne soient pas contemporains, l'on peut admettre que le second nous représente l'instant où l'influence des Séleucides est devenue prépondérante dans la ville et s'est substituée à celle des Lagides. Je ferai sur l'âge relatif du style grec les mêmes observations que sur celui du style égyptien. De cette manière les deux époques entre lesquelles je suppose qu'a dû se partager l'existence de la ville, se traduiraient matériellement dans ses monuments mêmes.

Pareillement, l'exiguïté de la nécropole comparée à la grandeur proportionnelle de la ville, exiguïté presque choquante, s'expliquerait d'une façon bien satisfaisante. De 275 à 126 avant J.-Ch. il n'y a place que pour un petit nombre de générations. Cent cinquante ans c'est plus qu'il n'en faut pour amener une ville créée artificiellement, de toutes pièces, à l'état de celle que nous représente Oumm el-'Awāmīd; ce n'est pas assez pour faire une nécropole sérieuse. Oumm el-'Awāmīd a eu un moment d'éclat et de grandeur, mais elle a péri jeune. L'on peut faire sortir de terre d'un coup de baguette les villes des vivants; il n'en va pas de même des villes des morts. Là le temps est seul maître.

Il n'est pas jusqu'à l'insignifiance même du port d'Oumm el-'Awāmīd qui ne trouve dans cette hypothèse sa raison d'être. De toute façon l'on ne peut nier qu'Oumm el-'Awāmīd n'ait été un établissement tyrien considérable. Or il est bien singulier que ce peuple de marins et d'armateurs ait été justement choisir une station dépourvue de toute valeur maritime. La chose se comprend mieux si l'on suppose que nos Tyriens n'avaient pas la liberté du choix, que leur objectif était non point de refaire une nouvelle Tyr, reine de la mer et maîtresse du commerce, ce que la politique d'Alexandre, suivie par ses successeurs immédiats, ne leur eût d'ailleurs jamais permis, mais de se rapprocher autant que possible de l'ancienne Tyr sans porter ombrage à ceux qui toléraient leur rentrée en Phénicie.

Si en 126 la vraie Tyr fut définitivement rouverte à ses anciens enfants, il n'est pas douteux que cette espèce de Tyr provisoire qui les avait recueillis et où ils campèrent [1], pour ainsi dire, en attendant, dut être aussitôt désertée. Cela aussi concorderait bien avec l'aspect des ruines qui témoigne d'une interruption brusque de l'existence de la ville; cette interruption n'a pas nécessairement pour cause une catastrophe. Le lieu a pu continuer à être encore plus ou moins habité, mais d'une façon insignifiante. A l'arrivée des Romains toute vie y était éteinte, et il ne s'y est jamais rallumé plus tard que quelques lueurs vacillantes. Une des choses qui a dû s'y maintenir le plus longtemps c'est peut-être le temple ou les temples, d'où proviennent les trois inscriptions phéniciennes qui nous sont parvenues.

Dans ce système la dédicace d'Abdelim aurait précédé de peu l'évènement qui mit fin aux destinées de cette pseudo-Tyr.

Cette hypothèse pourra paraître assurément fort aventurée, et je ne me flatte pas de la faire agréer; elle nous rend pourtant compte de bien des faits qui, autrement, demeurent incompréhensibles. Mais si elle explique, dans une certaine mesure, l'histoire de la ville, elle ne nous en donne pas le nom. Il n'est pas impossible que cette ville ait reçu de ses habitants le nom même de *Tyr;* en tout cas, il était on ne peut plus logique que les habitants s'appelassent eux-mêmes *Tyriens* : עם צר, c'est-à-dire la *civitas,* envisagée indépendamment et en dehors de l'*urbs.*

[1] Cf. ce nom singulier de Ἀλεξάνδρου σκηνή.

On concevrait ainsi que, dans l'espace de temps très court pendant lequel a vécu cette sorte de doublure de Tyr, elle ne soit pas mentionnée d'une façon distincte dans les récits des historiens, car elle devait, par suite de cette homonymie, prêter facilement à la confusion.

La proximité de ce centre tyrien pourrait aussi aider à faire comprendre l'origine du nom du cap voisin, *Rās nāqoūrā* : κλίμαξ Τυρίων.

TYR LA VIEILLE ET TYR LA NEUVE. — L'on sait qu'il est question chez différents auteurs anciens [1] d'une Palæ-Tyr, ou Tyrus Vetus, et d'une Nea-Tyr, antérieurement à Alexandre. L'on est en général d'accord pour reconnaître dans cette Tyr ancienne et cette Tyr nouvelle, la ville insulaire et la ville continentale, situées l'une à côté de l'autre et séparées par un étroit chenal qui fut comblé pendant les opérations du siége d'Alexandre et le resta depuis. Plusieurs savants même, s'appuyant sur l'autorité de Strabon, ont supposé que l'emplacement de Palæ-Tyr devait être cherché à une distance de 30 stades au sud de Tyr proprement dite, aujourd'hui *Ṣoūr*, en un lieu appelé *Rās el-'Ain*. Mais cela est fort douteux, car, ainsi que le fait justement remarquer M. RENAN [2], Rās el-'Ain ne se présente pas à l'observateur comme un site de ville. Le texte de Strabon est cependant formel, et ne laisse pas d'être embarrassant. J'y reviendrai dans un instant.

M. POULAIN DE BOSSAY [3] a cru voir dans Ptolémée la mention d'une Nea-Tyr et d'une Palæ-Tyr, qui auraient été situées à 10′ de latitude de différence, c'est-à-dire à 100 stades de distance, du nord au sud. Il conclut de là que Ptolémée a en vue une Palæ-Tyr qui ne serait ni celle de Strabon, ni celle des autres auteurs anciens, et dont l'emplacement correspondrait à celui d'Oumm el-'Awāmīd. Cette conclusion ne me paraît pas justifiée. Elle s'appuie sur une différence dans le chiffre des minutes de latitude qui est improbable; l'on sait en effet combien les lettres numériques exprimant les longitudes et les latitudes ont été maltraitées par les copistes, et avec quelle précaution il faut faire usage de ce genre de renseignement. Le calcul de M. POULAIN DE BOSSAY est basé sur les chiffres de latitude 33° 10′ et 33° 20′; mais les chiffres 10′ ne sont rien moins que certains et ont été repoussés par les éditions les plus autorisées.

D'ailleurs Ptolémée ne parle nullement de *Tyr* et de *Palæ-Tyr*, mais bien de Τύρος, tout court, et de Τύρος πρόσγειος, la première qu'il enregistre à sa place, entre Sidon et Ecdippa, la seconde au contraire, qu'il rejette hors rang, à la fin de la description non seulement de la Phénicie mais même de la Syrie *in genere*, dans un groupe spécial qu'il désigne sous la rubrique : *îles adjacentes à la Syrie* [4]. Ce groupe se compose, en tout et pour tout, de *deux* noms [5]:

ἥ τε	Ἄραδος	ξη	λδ L′	(68°; 34° 30′)
καὶ ἡ	Τύρος πρόσγειος	ξζ	λγ γ′	(67°; 33° 20′) [6].

[1] Scylax, 104. Diod. Sic. 19, 59. Strabon 16, 758. Pline 5, 19 : 17. Josèphe 9, 14 : 2. Et. Byz. *s. v.* Τύρος. Quinte-Curce 4, 12 : 18. Just. 5 : 10.

[2] *Miss. de Ph.*, p. 579, cf. p. 593.

[3] *Recherches sur Tyr et Palæ-Tyr*, p. 89.

[4] Ptol. V, 14, p. 370, éd. WILBERG : Νῆσοι δὲ παράκειται τῇ Συρίᾳ.

[5] *Id. id.*

[6] *Var.* 33° 1/2, 32° 20′.

Il n'y a, en effet, à proprement parler, que deux îles véritables sur la côte de Syrie: *Aradus* et *Tyr*. Et encore cette dernière n'est-elle plus qu'une île théorique, en réalité une presqu'île, puisque, depuis Alexandre, elle se trouve reliée artificiellement au continent. C'est, je crois, ce qu'a précisément voulu exprimer Ptolémée par cette qualification de πρόσγειος dont il fait suivre le nom de Tyr, de la Tyr insulaire, et dont on ne me semble pas avoir jusqu'ici bien saisi la valeur : c'est une île continentale, une île qui n'en est plus une grâce à l'intervention humaine, mais qui cependant doit être classée comme telle dans la géographie physique rationnelle. Il résulte de là que Ptolémée n'a nullement voulu distinguer deux Tyrs différentes, encore bien moins les mettre à 10′ de latitude l'une de l'autre. J'estime, au contraire, que, dans les deux passages, il n'a en vue qu'*une seule et même Tyr* : la première fois il la mentionne à son rang dans la liste des villes, et la seconde fois dans la liste des îles, parce qu'elle est à la fois une ville et une île. J'ajouterai que s'il y a des manuscrits qui portent pour ces deux Tyrs une latitude différente, il y en a d'autres, et ce sont les meilleurs, qui portent une même latitude et une même longitude; cette identité des coordonnées implique l'identité topographique des deux points. J'ai déjà cité le passage relatif à la Tyr πρόσγειος; voici celui relatif à la Tyr proprement dite [1] :

Τύρος $\overline{\xi\zeta}$ $\overline{\lambda\gamma}$ γ′ (67°; 33° 20′).

Le texte de WILBERG, établi critiquement, a, comme l'on voit, dans les deux cas les mêmes indications numériques.

Enfin, sans attribuer à ce renseignement une valeur exagérée, je constate sur l'une des cartes du manuscrit du Mont Athos reproduit en fac-simile [2], que les trois villes Sidon, Tyr, Ecdippa se succèdent immédiatement, sans interposition de quoi que ce soit.

Je crois donc qu'il convient d'écarter la conjecture de M. POULAIN DE BOSSAY.

Par contre, je serais tenté par moment de raisonner sur la Palæ-Tyr de Strabon, comme on l'a voulu faire, avec peu de bonheur, sur la prétendue Palæ-Tyr de Ptolémée.

Le passage de Strabon est autrement catégorique. *Après Tyr*, dit-il (en procédant du nord au sud [3]), *est Palæ-Tyr, à trente stades* : μετὰ δὲ τὴν Τύρον ἡ Παλαίτυρος ἐν τριάκοντα σταδίοις [4]. Il entend évidemment désigner un point situé à une distance notable de Tyr; si l'on laisse même de côté le chiffre des stades, qui peut être altéré, l'emploi de μετά indique suffisamment un intervalle d'une certaine importance. Il ne peut pas être question ici de la Tyr continentale qui était contiguë à la Tyr insulaire, et qui, devenue péninsulaire depuis Alexandre, ne devait plus guères s'en distinguer. L'absence de tout vestige antique empêche, d'autre part, de songer à Rās el-'Ain. Que pouvait donc avoir en vue Strabon? C'est peut-être ici le cas de se demander s'il ne s'agirait pas de l'emplacement d'Oumm el-'Awāmīd.

Si l'on mesure la distance qui sépare sur le terrain Ṣoūr d'Oumm el-'Awāmīd, l'on obtient de 90 à 95 stades. Cette distance serait incomparablement trop forte, puisque Strabon nous parle seulement de 30 stades. Mais sommes-nous sûrs de la correction du texte en cet endroit? Il est toujours téméraire, je l'avoue, de supposer des fautes pour les besoins de la

[1] Ptol. l. c. p. 364. Quelques manuscrits ont pour la latitude la variante $\overline{\lambda\gamma}$ ς′ (33° 10′).
[2] Publié chez DIDOT, 1867, en photolithographie : feuillet XCVI.
[3] Il va de Tyr à Ptolemaïs.
[4] Strabon 16, 758 (p. 645, éd. DID.).

cause. Qui sait, cependant, si le nom de nombre n'aurait pas subi quelque altération? Supposons, un moment, qu'il y avait primitivement 90, au lieu de 30: ἐν ἐνενήκοντα σταδίοις, au lieu de ἐν τριάκοντα; la répétition consécutive, par trois fois, du groupe εν, prêtait à un bourdon amenant une leçon fautive : ἐνήκοντα, qui aurait pu ensuite être corrigée arbitrairement en τριάκοντα. Il devait y avoir, la faute étant commise, une tendance à diminuer autant que possible le nombre restitué, afin de rapprocher Palæ-Tyr de Tyr, conformément à l'idée que l'on avait sur la position relative de ces deux points d'après les données ordinaires. Cette tendance pourrait expliquer pourquoi ἐνήκοντα n'aurait pas été corrigé en ἑξήκοντα *soixante*, qui en était, paléographiquement, plus voisin que τριάκοντα. Peut-être le texte portait-il *93 stades*, τριακαιενενήκοντα, ce qui rendrait encore mieux compte, et plus simplement, du changement en τριάκοντα.

Dans cette hypothèse, l'emplacement d'Oumm el-'Awāmīd aurait été désigné, à l'époque de Strabon, soit au premier siècle avant notre ère, sous le nom de Palæ-Tyr, c'est-à-dire, de *Tyr la Vieille*. Si l'on se rappelle les combinaisons historiques discutées et essayées plus haut, cela n'aurait pas lieu de nous surprendre. Strabon, ou les autorités dont il a fait usage, était encore assez près de l'époque où cette station provisoire des Tyriens avait été évacuée, pour que la mention du site fût jugée digne d'intérêt; il était, d'autre part, assez loin de cette époque pour que le site fût déjà appelé *Tyr l'ancienne*. Il ne faut pas, en effet, s'y tromper. Oumm el-'Awāmīd, tant qu'elle a vécu, était en réalité, une *Tyr la Neuve*; une fois morte, cette Nea-Tyr devenait nécessairement une Palæ-Tyr, c'est-à-dire une Tyr qui n'est plus. La valeur de cette dénomination d'*ancienne* et de *nouvelle* est toute relative; telle cité, qualifiée d'*ancienne* parce qu'elle est abandonnée, peut fort bien être beaucoup moins ancienne, qu'une cité du même nom qui a continué à être habitée et a survécu à sa puînée.

Je n'ai pas besoin de faire remarquer qu'en tout cas, cette dernière hypothèse sur le passage de Strabon, peut, à la rigueur, être isolée de celle qui a été émise sur l'origine même d'Oumm el-'Awāmīd, et qu'on est en droit d'écarter celle-là sans être tenu, par cela même, de repousser celle-ci.

Il y a, je pense, un rapprochement instructif à faire entre l'histoire de Gaza et celle de Tyr à l'époque d'Alexandre. Les deux villes se comportèrent à peu près de même vis-à-vis du conquérant macédonien et subirent le même sort. Le siége de Gaza fut aussi rude que celui de Tyr. La place fut enlevée au bout de deux mois d'une résistance désespérée. La population mâle fut passée au fil de l'épée; les femmes et les enfants furent réduits en servitude. Quant à la ville même les historiens ne sont pas d'accord sur la façon dont elle fut traitée. Strabon affirme qu'elle fut rasée (κατεσπασμένη) par Alexandre et que depuis elle est demeurée déserte [1]. Arrien, au contraire, rapporte qu'Alexandre y installa de nouveaux habitants pris parmi les populations voisines, et fit de Gaza une importante place de guerre [2]. Cela rappelle assez, comme l'on voit ce qui s'est passé à Tyr. Arrien paraît avoir raison, car Gaza continua à jouer, après Alexandre, un rôle considérable dans les évènemens militaires qui survinrent dans cette partie de la Syrie. Strabon n'a peut-être cependant partout à fait tort, dans le fond. A partir d'Alexandre nous voyons, en effet, qu'il est question de deux Gaza distinctes, *Gaza la neuve*, et *Gaza la vieille*, la première située au sud et à une distance

[1] Strabon, 16 : 2, 30.
[2] Arrien, 2 : 27.

notable de la première [1]. Est-il impossible que ce dualisme réponde à l'apparente contradiction des témoignages de l'antiquité, et qu'à côté de la Gaza militaire d'Alexandre, se soit formée, ou reformée, grâce à la tolérance des successeurs d'Alexandre, une Gaza civile, peuplée peut-être par les débris de l'ancienne population? Nous saisirions là, dans ce cas, le phénomène même dont nous avons été amenés par induction à supposer l'existence dans l'histoire de Tyr : cette espèce de dichotomie due précisément à des causes similaires et ne prenant fin que du jour où, le centre antique et traditionnel étant rouvert à ses possesseurs naturels, le centre provisoire doit disparaître, puisqu'il n'a plus de raison d'être.

[1] Diod. Sic. 19 : 80. Cf. *Geogr. min.*, éd. HUDS. IV, G. 39.

§ 3

LE MYTHE D'HORUS ET DE ST.-GEORGES

Nouveau document iconologique

J'ai fait connaître, il y a quelques années[1] un monument antique appartenant aux collections du Louvre, qui avait jusqu'alors passé complètement inaperçu et qui, cependant, est, dans un certain sens, je n'hésite pas à le répéter, l'un des plus précieux que possède notre musée égyptien. Ce monument, qui est d'une basse époque et d'une exécution barbare, ne paie guères de mine, il est vrai; ce qui explique peut-être qu'il ait si longtemps échappé à l'attention. Il faut dire aussi qu'il était, et qu'il est encore placé comme à souhait pour se dérober à l'examen des savants et à la curiosité du public. Relégué dans un bas d'armoire obscur[2], derrière une grande statuette de bronze qui le masque en partie, il semble vouloir fuir des regards indiscrets. Je ne puis ici que réitérer le vœu, vainement exprimé déjà, de lui voir assigner quelque jour une place plus digne de lui.

Je résumerai brièvement la description et l'interprétation que j'ai données de ce monument dans le mémoire cité plus haut.

C'est un bas-relief, ou, plutôt un fragment de bas-relief en grès, représentant une scène de la mythologie égyptienne dont le thème général est bien connu par les textes et les monuments figurés : *le combat du dieu Horus contre son éternel adversaire le dieu Set ou Typhon.* Mais ici cette scène est traitée d'une façon tout à fait extraordinaire et avec des détails insolites qui en font tout le prix. Horus apparaît comme d'habitude, sous les traits d'un homme à tête d'épervier; seulement — c'est ce qui constitue la principale singularité du monument — *le dieu est à cheval.* Le cavalier hiéracocéphale, vu de profil, a un costume tout militaire; il porte, comme les officiers supérieurs de l'armée romaine, le *paludamentum* et la cuirasse d'ordonnance; de la main gauche il tire les rênes de sa monture, et de la droite il brandit une lance qu'il enfonce dans le cou d'un crocodile engagé entre les quatre jambes du cheval.

Après avoir expliqué la signification réelle de cette curieuse scène au point de vue particulier des idées égyptiennes, j'avais essayé de montrer, à l'aide de divers rapproche-

[1] *Horus et St.-Georges, d'après un bas-relief inédit du Louvre; notes d'archéologie orientale et de mythologie sémitique,* avec planche et gravure. Extr. de la *Revue archéologique,* Paris 1877. Cf. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres,* 8 et 15 Septembre 1876.

[2] Salle des dieux, armoire D; il ne porte pas de numéro d'ordre et n'est pas mentionné dans les catalogues.

ments, tirés des auteurs anciens et des monuments figurés, qu'elle nous offrait, en outre, sous une forme saisissante, le prototype même de la *légende de Saint-Georges tuant le dragon*, et que cette légende constituait l'un des cas les plus intéressants de ce que j'ai proposé de nommer la *mythologie iconologique*[1], c'est-à-dire de la génération et de la transmission des mythes par les images, de l'origine plastique de toute une catégorie de fables.

Il me restait, pour achever la démonstration de ma thèse, à prouver que cette image, jusqu'ici unique et figurée sur un monument de caractère purement architectural, n'était pas une production isolée, sans tenants et sans aboutissants, le résultat exceptionnel et stérile de quelque fantaisie d'artiste, mais qu'elle avait réellement pénétré dans les milieux populaires où je supposais qu'elle avait provoqué la formation de la légende chrétienne. J'avais déjà, principalement à la fin de mon mémoire[2], rassemblé quelques faits de nature à confirmer cette façon de voir. Je suis en mesure aujourd'hui d'en fournir une preuve décisive et d'établir que notre scène égyptienne a bien appartenu comme je l'indiquais, à *l'imagerie populaire*, et que c'est grâce à cet intermédiaire qu'elle a passé de plain-pied de la mythologie païenne dans ce que l'on pourrait appeler la mythologie chrétienne.

Cette preuve m'est fournie par un petit objet récemment acquis en Égypte, dans un lot d'autres menues antiquités, par M. G. SCHLUMBERGER, bien connu par ses belles recherches sur l'histoire et la numismatique de l'Orient latin. M. G. SCHLUMBERGER, avec une bonne grâce dont il m'est agréable de le remercier ici, a bien voulu me communiquer cet objet et m'autoriser à le faire connaître.

C'est une espèce de petite médaille en bronze, qui était peut-être primitivement dorée, à en juger par certaines traces, d'environ 0m,022 de diamètre et 0m,001 d'épaisseur. Elle est munie d'une forte bélière réservée et prise dans la masse même du flan. Le plan de cette bélière, qui permettait de suspendre la médaille à un cordon ou à une chaînette, est perpendiculaire à celui du flan, et l'axe du trou se trouve dans le plan du flan.

Sur les deux faces de la médaille sont représentés deux sujets de sainteté empruntés à la religion égyptienne. L'art est barbare et le travail grossier; le procédé même employé par l'artiste tend à exagérer cette impression de grossièreté. En effet les sujets ne sont pas modelés en relief, mais en creux; ce qui, au premier coup d'œil, leur prête un aspect bizarre et les rend un peu difficiles à comprendre. Les traits sont larges et profonds, si profonds qu'en un point ils sont percé à jour le flan. A cet état, les deux faces de cette médaille s'offrent dans les mêmes conditions optiques qu'une pierre d'intaille gravée en vue de fournir des empreintes

[1] Cf. l'avertissement et l'introduction de mon mémoire intitulé: *L'Imagerie phénicienne et la mythologie iconologique chez les Grecs*. (E. LEROUX, 1880.)

[2] P. 42 et suiv.

en relief, ou, mieux encore, qu'un coin métallique destiné à la frappe des monnaies. Aussi les sujets sont-ils beaucoup plus aisément reconnaissables quand on les examine par l'intermédiaire d'une empreinte; le modelé reprend alors sa saillie normale et les figurines se détachent plus clairement en bas-relief sur le champ plat. Cependant l'on ne saurait s'arrêter à l'idée que cet objet ait réellement servi à fournir des contre-types de lui-même; la présence seule de la bélière faisant corps avec le flan tend déjà à montrer que nous avons affaire non à une matrice, mais à une véritable médaille faite pour être, telle quelle, portée au cou; d'ailleurs, l'un des personnages manie une arme de *la main droite :* si nous avions devant nous soit une matrice, soit même une contre-épreuve en creux d'un type *normal* en relief, le geste devrait être inversé spéculairement, et la lance paraîtrait être dans la main *gauche.* Il semble donc bien que le monument doit être tenu pour une médaille incuse en quelque sorte sur ses deux faces. Je prendrai note, dès maintenant, d'un fait important pour les conclusions de cette étude : c'est que l'existence de ce spécimen venu jusqu'à nous implique celle de centaines et peut-être de milliers d'exemplaires identiques, et, par conséquent, la diffusion des sujets qui y étaient gravés et que je vais décrire.

D'un côté, l'on voit une femme, vêtue d'une tunique talaire à plis abondants, assise de profil, à droite, sur un trône, dont le dossier a une forme assez singulière. Sa tête est surmontée d'une coiffure symbolique trop sommairement traitée pour qu'on la puisse définir avec précision : il semble que ce soient le croissant ou les cornes combinés avec le disque solaire ou les deux longues plumes(?). Autant qu'on peut en juger, la figurine, légèrement penchée en avant, a l'air de porter la main droite à sa poitrine et d'offrir le sein à un petit veau, debout, de profil, dont la tête, tournée vers elle, porte entre ses cornes le disque solaire. Sur le dossier du siège est perché de profil, à droite, les ailes ployées, un oiseau ayant l'allure d'un épervier, emblème ornithologique d'Horus. Au-dessous du veau, peut-être un gros uræus.

Cette femme est une déesse égyptienne costumée à la romaine, une Hathor, ou une Isis-Hathor, allaitant le jeune Horus [1]. Je n'insiste pas sur cette scène et je me hâte de passer à la suivante qui est celle qui nous intéresse spécialement.

De l'autre côté est gravé de profil, à droite, un cavalier hiéracocéphale qui est l'exacte répétition, à quelques très légères variantes près, du cavalier du bas-relief du Louvre. L'on distingue nettement sa tête d'épervier, surmontée d'un petit disque [2] et recouverte d'une sorte de *klaft* [3]. Le dieu porte également l'uniforme romain d'officier de cavalerie; le *paludamentum* flotte sur sa poitrine et ses épaules; sur ses cuisses retombent les ptéryges de la cuirasse. Sa main droite tient presque verticalement une lance, dont la pointe, indiquée avec exagération, semble piquer le sol au niveau des sabots du cheval. La hampe de la lance est interrompue par le corps du cheval derrière lequel elle semble passer; par suite d'une négli-

[1] Le symbole religieux du *veau qui tette* a joui chez les Égyptiens d'une faveur extraordinaire, et cela jusqu'aux derniers moments de leur histoire. L'imagerie des *enseignes* s'est emparée de ce motif, comme de plusieurs autres épaves iconologiques qu'on ne s'attendrait guères à retrouver en pareille compagnie et dont je montrerai un jour l'étrange fortune: tels sont le *coq hardi,* la *sage-femme, le nouveau-né et le chou* etc. . .

[2] Je faisais déjà remarquer dans mon mémoire: «Il se pourrait que la tête d'épervier (du cavalier) ait été surmontée de la double couronne, coiffure ordinaire d'Horus: *une cassure au ras de la tête d'oiseau autorise cette conjecture dans une certaine mesure.*» (*Horus et St.-Georges,* p. 7.)

[3] Se retrouve également sur le bas-relief du Louvre, et la statuette de bronze du British Museum reproduite p. 43 du mémoire précité.

gence du graveur, les deux parties visibles de la hampe ne sont même pas dans le prolongement l'une de l'autre. Le bras droit, infléchi, au lieu d'être dirigé en avant, comme sur le bas-relief du Louvre l'est en arrière. Le bras gauche a été complètement omis, ainsi que les rênes du cheval; l'animal ne retourne pas la tête vers le spectateur, comme il le fait sur le bas-relief. Enfin le crocodile percé par la lance fait défaut, et est remplacé par un trait légèrement concave qui a peut-être l'intention de figurer un serpent, s'il n'est pas tout simplement la ligne de terre.

L'interprétation égyptienne de cette scène est la même que celle que j'ai donnée à propos du bas-relief : *Horus combattant Set ou Typhon.* La première face de la médaille nous montre en quelque sorte l'enfance du héros divin, dont l'autre face nous fait voir l'exploit. Ce sont deux épisodes de l'histoire d'Horus correspondant à deux âges de sa vie. C'est comme si une même médaille chrétienne représentait d'un côté la *Nativité,* ou la *Vierge allaitant l'enfant Jésus,* de l'autre la *crucifixion* ou l'*ascension.*

Le bas-relief du Louvre et la médaille sont d'une époque voisine : la dernière période de la domination romaine, c'est-à-dire le moment même où la légende de Saint-Georges se constitue et prend corps. Ici également l'étroite similitude du dieu égyptien et du saint fabuleux, saute aux yeux; la nature même du petit monument de M. SCHLUMBERGER rend peut-être cette similitude encore plus frappante.

LES MÉDAILLES PAÏENNES ET CHRÉTIENNES. — J'insisterai, en terminant, sur un point essentiel. Cette humble médaille de cuivre doit être d'autant plus précieuse à nos yeux qu'elle est d'un art plus grossier et d'un métal plus vil. Les dévots qui se contentaient d'aussi misérables objets de piété appartenaient assurément aux plus basses classes de la société antique. Nous avons donc ainsi la preuve matérielle que le germe iconologique d'où devait sortir la légende de Saint-Georges avait réellement pénétré dans ce milieu populaire qui seul pouvait en déterminer l'éclosion et en assurer le développement.

Cette médaille de piété païenne jette en outre un jour curieux sur l'origine encore bien obscure des médailles de piété chrétiennes. C'est un véritable *nummus æreus,* comparable, pour la configuration générale, à celui que nous voyons au Ve siècle Saint Germain d'Auxerre suspendre au cou de Sainte Geneviève [1]. Ce genre de petits amulettes s'est transmis du paganisme au christianisme et n'a pas peu contribué à y faire entrer, par un canal essentiellement populaire, avec les images et les formules qui y étaient gravées, nombre de superstitions, de doctrines hétérodoxes, de confusions iconologiques etc. . . . Les gemmes dites *gnostiques* sont du même ordre et ont exercé une action analogue.

L'on viendrait même à démontrer que cette médaille, où se trouvent exprimés plastiquement, sous la dernière forme qu'ils avaient revêtue, deux des dogmes les plus anciens de l'Égypte, a été portée sans aucun scrupule par quelqu'un de ces chrétiens ambigus, si répandus en Orient, dont la foi, plus zélée qu'éclairée, inquiétait à bon droit les premiers pères de l'Église, que je n'en serais point fort surpris. De même que l'Horus cavalier de l'une des faces devenait un Saint-Georges, de même, avec un peu de bonne volonté, l'Hathor mère, de l'autre face, pouvait passer pour une Sainte-Vierge. La complication du veau ne devait guères embarrasser l'imagination populaire qui n'est jamais à court d'explication, soit qu'il s'agisse

[1] BOLLAND. *Acta sanct.*, 1 Janv., p. 143. — Cf. DE ROSSI, *Bull. Arch. Crist.*, 1869, p. 57.

d'interpréter des mots qu'elle ne comprend pas, soit qu'il s'agisse de traduire des images qu'elle ne comprend plus; n'avait-on pas la ressource du bœuf qui, avec l'âne, joue un rôle si important dans l'iconographie de la Nativité? Reste même à savoir jusqu'à quel point l'intervention de ces deux acteurs zoologiques dans la scène en question, intervention qui n'est admise que par les évangiles apocryphes et qui affecte de viser le passage d'Isaïe I, 3, n'a pas été favorisée par la préexistence d'une image traditionnelle adaptée aux idées chrétiennes et ayant peut-être influé sur elles.

Le monnayage romain d'Égypte offre, et cela relativement d'assez bonne heure, des types sensiblement comparables aux deux que nous retrouvons sur cette médaille. Pour le type d'Horus hiéracocéphale et du dieu cavalier je signalerai par exemple le revers d'une monnaie d'Antonin frappée dans le nome Sethroïte [1], tout à fait comparable à la statuette du British Museum gravée dans mon mémoire [2], et celui d'une autre monnaie d'Antonin [3] frappée dans le nome de Diospolis Magna [4]; pour le type d'Isis-Hathor allaitant Horus, l'on peut rapprocher le revers d'une autre monnaie d'Antonin [5] : le petit dieu est anthropomorphe — ce qui rend la ressemblance avec les images chrétiennes encore plus grande — mais la déesse est presque identique à celle de la médaille; le détail de l'oiseau perché sur le dossier du trône existe également [6].

[1] LANGLOIS, *Numism. des nomes*. Pl. II, n° 12, p. 41.

[2] *Horus et St.-Georges*, p. 43.

[3] LANGLOIS, *op. cit.*, pl. I, n° 5. Cette monnaie et la précédente existent au Cabinet de France.

[4] Cf. l'homonymie de la *Diospolis* ou Lydda de Palestine, centre du culte de St.-Georges. Par une curieuse coïncidence, l'emplacement de la Diospolis du Delta porte aujourd'hui le nom de *Lydda*.

[5] ZOEGA, *Numi aeg. imp.*, Tab. X, 1.

[6] Sur la monnaie, il y a deux oiseaux au lieu d'un.

§ 4

LA STÈLE DE BYBLOS

Notes additionnelles

La royauté de droit divin. — L'idée de l'investiture royale donnée par les dieux, de la royauté de droit divin, pour l'appeler par son nom, est vieille comme le monde. Elle se retrouve en Assyrie, comme en Égypte; c'est surtout de ce dernier côté qu'il convient de chercher des analogies pour le passage de la stèle de Byblos (l. 2), qui nous révèle chez les Phéniciens l'existence de cette curieuse doctrine venue jusqu'à nous à travers siècles et peuples. Je me bornerai à citer, parmi cent autres documents, les stèles d'Abou Simbel et de Medinet Abou, publiées tout récemment par M. Ed. Naville[1], et où cette doctrine me paraît s'affirmer d'une façon bien caractéristique et avec une force singulière. Sur ces deux monuments, pour ainsi dire copiés l'un sur l'autre et consacrés, le premier à la gloire de Ramsès II, le second à celle de son descendant Ramsès III, le dieu Ptah Totounen[2] adresse la parole au monarque et dit entr'autres choses : « Roi Ramsès, j'ai fait de toi un roi » (cf. פעלתן ממלכת) éternel, un prince qui dure à toujours . . . je t'ai donné la dignité » divine et tu gouvernes l'Égypte comme souverain légitime . . . tu règnes à ma place sur » mon trône etc. . . . » Ptah va même jusqu'à dire, exactement comme Jehovah dans le psaume XXI, 4, que j'ai cité plus haut[3] : « J'ai fixé la couronne sur ta tête de mes mains, » moi-même »[4]. Les ressemblances éclatent d'ailleurs entre ces deux morceaux parallèles et une foule de passages des psaumes; le psaume XLV notamment est à rapprocher d'un bout à l'autre. On y retrouve jusqu'à l'image de la princesse étrangère se présentant devant le roi victorieux.

Pour les Égyptiens, le roi était non seulement le délégué et le vicaire de la divinité sur la terre, mais son image visible, le dieu lui-même, ou son émanation directe, son propre fils. Ptah, sur les stèles en question, interpellant Ramsès II et Ramsès III, dit qu'il s'adresse: « à son fils qui l'aime, au premier-né de ses entrailles . . . C'est moi qui t'ai façonné pour

[1] *Transactions of the Soc. of biblical archaeol.*, VII, part. I, p. 119 seq.

[2] Qualifié de : « aux hautes plumes, muni de cornes », cf. ذو القرنين, l'Alexandre fabuleux.

[3] P. 30.

[4] De fait le roi et le dieu portent sur la stèle d'Abou Simbel la même *coiffure symbolique*, composée de plumes et de cornes. La scène représente le roi terrassant un groupe d'ennemis avec l'assistance du dieu; c'est cette image, l'une des plus fréquentes de l'iconographie égyptienne, qui a passé dans l'imagerie phénicienne et, de là, chez les Grecs, en donnant naissance au mythe *d'Hercule tuant le triple Géryon* (cf. *L'imagerie phénicienne* etc. p. XVIII, sq.).

» être la joie de ma personne . . . . Il y a un dieu pareil à toi (disent à Ptah les autres » dieux), le roi Ramsès . . . . . Je suis ton fils (dit Ramsès à Ptah), tu m'as placé sur ton » trône, tu m'as transmis ta royauté, tu m'as mis au monde à la ressemblance de ta personne[1] » etc. . . . ». C'est exactement, comme l'on voit la théorie des διογενεῖς βασιλῆες et du roi d'Israel engendré par Jehovah en personne[2], l'appelant son père, se disant son premier-né. La chose est même exprimée chez les Égyptiens par un symbolisme d'une énergie brutale: « C'est moi qui suis ton père, je t'ai engendré comme dieu; tous tes membres sont divins, » *j'ai pris la forme du bélier*[3] *de Mendès et je me suis approché de ta royale mère, afin* » *qu'elle enfantât ta personne* ». Voilà qui jette, soit dit en passant, un jour étrange sur l'origine et le sens de ces histoires de bestialités mythologiques dont les Grecs se sont montrés si friands[4].

ŒUVRES PIES EXÉCUTÉES PAR LE ROI EN L'HONNEUR DE LA DIVINITÉ. — Il convient d'attribuer d'autant plus de valeur à ces divers rapprochements, que le fait même que ces idées se trouvent textuellement répétées sur des monuments égyptiens séparés par un intervalle de temps notable, est de nature à prouver qu'elles étaient réellement populaires en Égypte. Puisque j'ai été amené à comparer à la stèle de Byblos ces deux documents égyptiens, je ferai observer, qu'ils contiennent, dans un ordre d'idées différent, d'autres renseignements non moins instructifs. Les deux Ramsès énumèrent complaisamment les travaux qu'ils ont fait exécuter en l'honneur de leur divinité, dans des termes et avec des détails qui sont de nature à éclairer l'inscription phénicienne : « J'ai agrandi ta demeure à Memphis, elle est » ornée de travaux d'une durée éternelle, d'ouvrages bien faits en pierres serties d'or, et en » joyaux véritables[5]. J'ai fait pour toi une terrasse au nord, avec un double escalier, ton parvis » est magnifique, les portes etc. . . . On a construit ta demeure magnifique dans l'enceinte des » murs; ton image divine est dans sa châsse mystérieuse, reposant dans son sanctuaire ». Ptah dit lui-même au roi : « Tu as sculpté mes *statues* et tu as construit leurs *châsses* comme je » l'ai fait dans les temps anciens ».

Il est à noter que Ramsès III prend sur la stèle de Medinet Abou, dans le protocole initial, le titre de « seigneur des diadèmes », qui fait défaut, au contraire dans la partie correspondante de la stèle de Ramsès II. C'est ce titre qui, je crois, comme je l'ai déjà indiqué chemin faisant, a probablement donné naissance au titre אדן מלכם du protocole phénicien, usité à partir d'Alexandre et correspondant sensiblement au κύριος βασιλείων du protocole des Ptolémées.

LA FORMULE כל ממלכת וכל אדם. — Cette formule phénicienne « tout *mamlakat* et tout homme » qui revient souvent aussi sur le sarcophage d'Echmounazar, est rigoureusement comparable à la formule grecque : ἂν δὲ τις . . . ἢ ἄρχων ἢ ἰδιώτης, telle qu'elle figure, par exemple dans le décret des Halicarnassiens en faveur des Juifs, dont Fl. Josèphe[6] nous a conservé le texte.

[1] Cf. Genèse I, 27.

[2] Psaume II, 7; Ps. LXXXIX, 27, 28 (cf. II, Sam. VII, 14).

[3] Ou du *bouc ?*

[4] Je ferai voir un jour, par exemple, que la fable de Pasiphaé et du Minotaure est issue en droite ligne du symbolisme, et surtout des *images plastiques* de l'Égypte.

[5] En *pierres fines ?*

[6] *Antiq. J.* 14 : 10, 23.

TABLE DES MATIÈRES

CONTENUES DANS LA PREMIÈRE LIVRAISON

Page

§. 1. — La stèle de Byblos 1
Observations archéologiques sur l'ensemble du monument . . . . . —
I. Matière, forme et dimension de la stèle 2
II. Position de la stèle 3
III. Rupture de l'angle droit . . . . . —
IV. Les appliques métalliques 4
V. La scène figurée . . . . . —
Observations épigraphiques 6
Observations générales . . . . . —
Séparation des mots . . . . . —
Coupe des lignes 7
Disposition du texte . . . . . —
Imitation frauduleuse . . . . . —
Observations particulières 8
Molek, dieu de Gebal 10
No'mān, Anémone, Memnon 26

§. 2. — Nouvel essai d'interprétation de la première inscription phénicienne d'Oumm el-'Awāmīd 37
Séparation des mots . . . . . —
Les chiffres 54
Les ères de Tyr 55
Les monnaies de Tyr avec dates 56
L'ère de l'Adon melākim, l'ère des Séleucides et l'ère d'Alexandre 60
Qu'était Oumm el-'Awāmīd dans l'antiquité? 64
Aspect des ruines . . . . . —
Noms modernes et anciens 66
Alexandroschene et Iskanderoūnè 67
Tyr et les Tyriens après Alexandre 68
Tyr la Vieille et Tyr la Neuve 74

§. 3. — Le mythe d'Horus et de St.-Georges; nouveau document iconologique . . . 78
Médailles païennes et chrétiennes 81

§. 4. — La stèle de Byblos; notes additionnelles 83
La royauté de droit divin . . . . . —
Oeuvres pies exécutées par le roi en l'honneur de la divinité 84
La formule כל ממלכת וכל אדם . . . . . —

GRAVURES

Page

La stèle de Byblos 2
Naos égyptien (du Louvre) 22
Naos phénicien de Sidon 23
Naos helléno-phénicien de Sardaigne 24
La première inscription phénicienne d'Oumm el-'Awāmīd 38
Médaille de sainteté égyptienne au typus d'Horus cavalier (St. Georges) 79

39e fascicule: L'inscription de Bavian, texte, traduction et commentaire philologique, avec trois appendices et un glossaire par H. Pognon, attaché au Ministère des affaires étrangères. 1re partie. 6 fr.

40e fascicule: Patois de la commune de Vionnaz (Bas-Valais), par J. Gilliéron. Accompagné d'une carte. 7 fr. 50

41e fascicule: Le Quérolus, commédie latine anonyme, par L. Havet. (Sous presse.)

42e fascicule: L'inscription de Bavian, texte, traduction et commentaire philologique, avec trois appendices et un glossaire, par H. Pognon, attaché au Ministère des affaires étrangères. 2e partie. 6 fr.

43e fascicule: De Saturnio Latinorum versu. Inest reliquiarum quotquot supersunt sylloge, scripsit L. Havet. (Sous presse.)

Ouvrages relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes

en vente à la même librairie.

BRUGSCH (H.). Examen critique du livre de M. Chabas; intitulé: Voyage d'un Égyptien en Syrie, en Phénicie, en Palestine, etc., au XIVe siècle avant notre ère. gr. in-8°. 1 fr.

DEVÉRIA (T.). Notation des centaines de mille et des millions dans le système hiéroglyphique des anciens Égyptiens. gr. in-8°. 3 fr.

— — La nouvelle table d'Abydos. gr. in-8°. 3 fr.

— — Bakenkhonsou, grand-prêtre d'Ammon et architecte principal de Thèbes, contemporain de Moïse. gr. in-8°. 2 fr.

— — Quelques personnages d'une famille pharaonique de la XXIIe dynastie. gr. in-8°. 3 fr.

DOMICILE DES ESPRITS (LE), papyrus du Musée de Turin publié en fac-simile par le professeur R. V. Lanzone de Turin, 11 planches et 2 pages de texte, in-f°. 30 fr.

GUIEYSSE (P.). Rituel funéraire égyptien, chapitre 64e. Textes comparés, traduction et commentaires d'après les papyrus du Louvre et de la Bibliothèque nationale. 1 vol. in-4°, pl. (forme la 6e liv. des Études égyptologiques). 20 fr.

HYMNE À AMMON-RA des papyrus égyptiens du musée de Boulaq, trad. et commenté par E. Grébaut, élève de l'École des Hautes Études, avocat à la Cour d'appel de Paris. 1 vol. gr. in-8°. 22 fr.

HYMNES AU SOLEIL, composant le XVe chapitre du rituel funéraire égyptien. Traduction comparée par E. Lefébure. 1 vol. in-4°. 25 fr.

INSCRIPTIONS hiéroglyphiques copiées en Égypte pendant la mission scientifique de M. le vicomte E. de Rougé, publiées par M. le vicomte J. de Rougé, 4 vol. in-4° (forment les 9e, 10e, 11e et 12e livraisons des Études égyptologiques). 120 fr.

LEDRAIN (E.) Les monuments égyptiens de la Bibliothèque Nationale (Cabinet des Médailles et Antiques). 1e Livraison in-4°, 30 planches 12 fr.

LEFÉBURE (E.). Le Mythe Osirien. Première partie: Les Yeux d'Horus (forme la 3e livraison des Études égyptologiques). 1 vol. in-4°. 20 fr.

— — Deuxième partie: Osiris (forme la 4e liv. des Études égyptologiques). 1 vol. in-4°. 20 fr.

LEPSIUS (C.-R.). Les métaux dans les inscriptions égyptiennes, traduit de l'allemand par W. Berend, avec notes et corrections de l'auteur. in-4°, avec 2 pl. 12 fr.

LIEBLEIN (J.). Index alphabétique de tous les mots contenus dans le Livre des Morts, publié par R. Lepsius, d'après le papyrus de Turin. 1 vol. petit in-8°. 12 fr.

MARIETTE-BEY Denderah, Description générale du grand temple de cette ville. Tomes I à IV et supplément. 5 vol. in-f° contenant 339 pl. acc. d'un volume de texte in-4°. 390 fr.

Le volume de texte se vend à part 60 fr.

— — Supplément aux planches. Séparément, in-f°, — 9 pl. dont 1 double 10 fr.

— — Une visite au musée de Boulaq ou description des principaux monuments conservés dans les salles de cet établissement (en langue arabe). 1 vol. in-8°, relié demi-toile. 5 fr.

— — Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie. Se publie par livraisons de 4 pl. ou feuilles de texte au prix de 6 fr. chaque.

Les 24 premières sont en vente.

— — Les papyrus égyptiens du musée de Boulaq, publiés en fac-simile. Tomes I et II, Papyrus 1 à 20. 2 vol. in-f° ornés de 101 planches. (Quelques exemplaires seulement, le restant de l'édition a été détruit dans un incendie.) 300 fr.

— — Le même ouvrage, Tome III, 20 pl. gr. in-f° en couleurs 100 fr.

MASPERO (G.). Des formes de la conjugaison en égyptien antique, en démotique et en copte. 1 vol. gr. in-8°. 10 fr.

— — Essai sur l'inscription dédicatoire du temple d'Abydos et la jeunesse de Sésostris. 15 fr.

— — Hymne au Nil, publié et traduit d'après les deux textes du musée britannique. in-4°. 6 fr.

— — Une enquête judiciaire à Thèbes au temps de la XXe dynastie. Étude sur le papyrus Abbott. 1 vol. in-4°. 7 fr. 50

— — Du genre épistolaire chez les anciens Égyptiens de l'époque pharaonique. 1 vol. gr. in-8°. 10 fr.

— — De Carchemis oppidi situ et historiâ antiquissimâ. Accedunt nonnulla de Pedaso Homericâ. gr. in-8° avec 3 cartes. 4 fr.

— — Mémoire sur quelques papyrus du Louvre. 1 vol. in-4°, orné de 14 planches fac-simile. 20 fr.

MÉLANGES d'archéologie égyptienne et assyrienne. T. I à III, in-4, chaque vol. 10 fr.
Cette publication a lieu par volumes de 20 feuilles d'impression divisés en fascicules paraissant à des époques indéterminées.
Le 4e volume est en cours de publication. — Aucun fascicule n'est vendu séparément.

OPPERT (J.). Mémoire sur les rapports de l'Égypte et de l'Assyrie dans l'antiquité, éclaircis par l'étude des textes cunéiformes. 1 vol. in-4°. 12 fr.

— — Duppe Lisan Assur, éléments de la grammaire assyrienne. 2e édition. in-8°. 6 fr.

LE PAPYRUS DE NEB-QED (exemplaire hiéroglyphique du Livre des Morts) reproduit, décrit et précédé d'une introduction mythologique, par T. Devéria, avec la traduction du texte par M. Pierret. gr. in-f°. 12 planches et 9 pages de texte. 50 fr.
Le même ouvrage avec les planches retouchées au pinceau. 65 fr.

PIERRET (P.). Études égyptologiques comprenant le texte et la traduction d'une stèle éthiopienne inédite et de divers manuscrits religieux, avec un glossaire égyptien-grec du décret de Canope. 1 vol. in-4°. 20 fr.

— — Recueil d'inscriptions inédites du musée égyptien du Louvre traduites et commentées. Première et deuxième parties avec table et glossaire. 50 fr.
(Ces trois ouvrages forment les 1re, 2e et 8e livraisons des Études égyptologiques.)

— — Vocabulaire hiéroglyphique comprenant les mots de la langue, les noms géographiques, divins, royaux et historiques classés alphabétiquement; accompagné d'un vocabulaire français-hiéroglyphique. 10 fascicules. 60 fr.

— — Essai sur la mythologie égyptienne. 1 vol gr. in-8°. 7 fr. 50.

POGNON (H.). L'inscription de Bavian, texte, traduction et commentaire philologique, avec trois appendices et un glossaire. 1 vol. gr. in-8°. (Publié en 2 parties.) 12 fr.

REVILLOUT (E.). Papyrus coptes. Actes et contrats des musées égyptiens de Boulaq et du Louvre. 1er fasc. Textes et fac-simile (forme la 5e livr. des Études égyptologiques.) 25 fr.

— — Apocryphes coptes du Nouveau testament. Textes. 1er fascicule. (Forme la 7e livraison des Études égyptologiques.) 25 fr.

— — Chrestomathie démotique. 1 vol. en 4 fascicules. in-4°. (Sous presse.) 100 fr.

RITUEL funéraire des anciens Égyptiens. Texte complet en écriture hiératique, publié d'après le papyrus du musée du Louvre, et précédé d'une introduction à l'étude du Rituel, par le vicomte E. de Rougé. Liv. 1 à 5. gr. in-f°; la livraison. 25 fr.
La sixième livraison est sous presse.

ROBIOU (F.). Mémoire sur l'économie politique, l'administration et la législation de l'Égypte au temps des Lagides. 1 vol. gr. in-8°, orné d'une carte. 6 fr.

— — Croyances de l'Égypte à l'époque des Pyramides. in-8°. 50 c.

— — Recherches sur le calendrier macédonien en Égypte et sur la chronologie des Lagides. in-4°. 6 fr.

ROUGÉ (E. DE). Chrestomathie égyptienne ou choix de textes égyptiens, transcrits, traduits et accompagnés d'un commentaire et d'un abrégé grammatical. 4 vol. gr. in-8°. 80 fr.

— — Recherches sur les monuments qu'on peut attribuer aux six premières dynasties de Manéthon, précédées d'un rapport adressé à M. le Ministre de l'Instruction publique sur les résultats généraux de sa mission en Égypte. 1 vol. gr. in-4° accompagné de 8 pl. dont 5 doubles. 15 fr.

SAULCY, (F. DE). Dictionnaire topographique abrégé de la Terre Sainte. 1 vol. in-8°. 6 fr.

Sous presse, pour paraître prochainement.

RECHERCHES

SUR LE

CARACTÈRE ET LES LOIS DU LANGAGE POÉTIQUE

EN ANCIEN ÉGYPTIEN

PAR

E. GREBAUT.

Un vol. in-4°.

RECUEIL

DE

TRAVAUX RELATIFS A LA PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES.

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

M. G. MASPERO.

1880 II. ANNÉE.

Prix d'abonnement 30 fr. pour Paris, 32 fr. pour la province et les pays faisant partie de l'Union postale. Le montant de l'abonnement est exigible avec le premier numéro.

Vienne. — Typ. Adolphe Holzhausen, Imprimeur de la cour I. & R. et de l'Université.